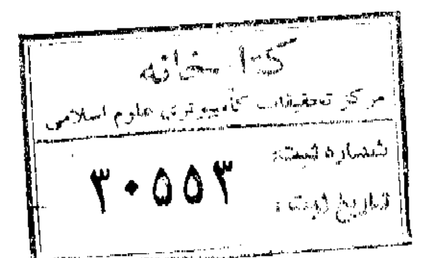

بسم الله الرحمن الرحيم


دروس
في
مسائل علم الأصول
الجزء الرابع

الموسوعة الأصولية للميرزا التبريزي (قدس سره)

كفاية الأصول





مسائل علم الأصول

الجزء الرابع

الأمارات - الأصول العملية

تأليف

سماحة آية الله العظمى

الشيخ الميرزا جواد التبريزي

(قدس سره)

دار الصديقة الشهيدة

سرشناسه	:تبریزی، جواد،۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.شارح
عنوان و نام پدید آور	:کفایةالاصول، دروس فی مسائل علم الاصول (آخوند خراسانی)/جوادتبریزی.
مشخصات نشر	:قم :دارالصدیقةالشهیدة(س)،۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری	:۶ج.
شابک	:ج ۴:۵-۶-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸،دوره: ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا.
یادداشت	:عربی
یادداشت	:کتاب حاضر شرحی بر "کفایةالاصول" آخوندخراسانی است.
عنوان قراردادی	:کفایه الاصول .شرح
موضوع	:آخوند خراسانی،محمد کاظم بن حسین،۱۲۵۵-۱۳۲۹ق.کفایه‌الاصول ـ ـ نقد وتفسیر
موضوع	:اصول فقه شیعه
شناسه افزوده	:آخوند خراسانی،محمد کاظم بن حسین،۱۲۵۵-۱۳۲۹ق.کفایه الاصول . شرح
رده بندی کنگره	:BP ۱۵۹/۸/آ۳ک۷۰۲۱۲ ۱۳۸۷
رده بندی دیویی	:۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی	:۱۳۲۴۷۱۹



دارالصّدیقة الشّهیدة (سلام الله علیها)

اسم الكتاب:دروس فی مسائل علم الاصول ج/۴

المؤلف :آية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي(قدس سره)

الطبعة:الثانية — **تاريخ النشر:۱۴۲۹ هـ. ق - ۱۳۸۷ هـ. ش**

المطبعة:نگين — **عدد المطبوع : ۲۰۰۰ مجلد**

شابك مجلد الرابع :۵-۶-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ — *ISBN:978-964-94850-6-5(Vol.4)*

شابك الدورة:۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ — *ISBN:978-964-94850-1-0(SET)*

العنوان:ايران - قم المقدسة - شارع معلم - رقم الفرع ۲۵ - رقم الدار ۲۵

تليفون المكتب:۷۷۴۴۲۸۶ - ۷۷۳۳۴۱۹ - ۷۷۴۳۹۳۹

تليفون دارالصديقة الشهيدة(عليها السلام):۷۷۳۲۱۵۳ - ۷۷۳۹۰۰۵

فاكس المكتب:۷۷۴۳۷۴۳ - فاكس دارالصديقة الشهيدة (عليها السلام):۷۸۳۱۲۷۲

الموقع على الانترنت: *www.tabrizi.org*

البريد الالكتروني: *tabrizi-mktab-qom@hotmail.com*

الأمر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع ـ كما يقتضي موافقته عملاً ـ يقتضي موافقته إلتزاماً[١].

الموافقة الإلتزامية

[١] الكلام في المقام يقع في اقتضاء العلم بالتكليف الالتزام به كاقتضائه موافقته عملاً على ما تقدم من تنجّز التكليف بالعلم.

وبتعبير آخر كما أن اللازم في الأُمور الاعتقادية من الأُصول الدينية التسليم والاعتقاد بها بحسب الجنان فهل يجب كذلك التسليم والاعتقاد بالتكليف المعلوم زائداً على موافقته عملاً، أو أنّ اللازم في موارد العلم بالتكليف الموافقة العملية خاصة، ولا يخفى أنّه لو كان عدم الإلتزام قلباً بالتكليف المعلوم موجباً في مورد لفقد الشرط المعتبر في العمل فلاكلام في عدم جواز ترك الإلتزام الموجب لفقد شرط ذلك الواجب، كما إذا كان الواجب تعبدياً وفرض أنّ عدم الإلتزام بوجوبه موجباً لفقد قصد التقرب، وكذا لا يجوز ترك الإلتزام فيما إذا كان ذلك موجباً لتكذيب النبي ﷺ أو أحد الأئمة عليهم السلام قلباً الموجب لعدم الايمان، والحاصل أن الكلام في أن العلم بالتكليف يقتضي امتثالين أحدهما موافقته من حيث العمل والثاني موافقته من حيث الإلتزام أو لا يقتضي غير الأول، وقد يتوهّم أن العلم بالتكليف لا يجتمع مع عدم الإلتزام به، ويدفع بأنّ الإلتزام بالتكليف غير العلم به فيمكن موافقته عملاً من دون الإلتزام به، فإنّه كما يمكن التشريع مع العلم بالخلاف، كذلك يمكن عدم الإلتزام به قلباً مع العلم به، ومما ذكر يظهر أنّ قصد التقرب في العبادات لا يتوقف إلّا على إحراز الأمر إذا كان جزمياً، وإلّا يكفي احتمال الأمر بالعبادة ولا يتوقف على عقد

والتسليم له اعتقاداً وانقياداً؟ كما هو اللازم في الأصول الدينية والأمور الإعتقادية، بحيث كان له امتثالان وطاعتان، إحداهما بحسب القلب والجنان، والأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً، أو لا يقتضي؟ فلا يستحق العقوبة عليه، بل إنما يستحقها على المخالفة العملية.

الحق هو الثاني، لشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك،

القلب والالتزام به جناناً فتدبر.

ولا وجه للقول بأنّ مجرد التكليف بعمل يقتضي موافقته إلتزاماً وعقد القلب عليه كما هو الحال في التكاليف الراجعة إلى الأُمور الاعتقادية والعرفان بها، حيث إنّ التكليف يقتضي الإتيان بمتعلّقه، وإذا كان متعلّقه الفعل الخارجي كما هو الفرض في المقام فغيره غير داخل في مقتضاه، **ولو قيل** باقتضائه موافقتين فلا ملازمة بينهما في الثبوت والسقوط، فتجب موافقته الإلتزامية ولو مع عدم إمكان موافقته العملية، فإن التكليف وإن كان واحداً إلّا أنّه يمكن أن لا يتنجّز من جهة الموافقة العملية؛ لعدم إمكان إحرازها، ويتنجّز من حيث الموافقة الإلتزامية لإمكانها كما في دوران الأمر بين المحذورين وعدم تنجُز التكليف بالإضافة إلى الموافقة العملية لا يوجب سقوط أصل التكليف حتّى لا يبقى مقتضٍ لموافقته الإلتزامية، وعلى ذلك ففي مورد دوران الأمر بين المحذورين يمكن الإلتزام بما هو حكمه الواقعي على إجماله ولا يكون ذلك التكليف الواقعي بمنجّز لعدم إمكان موافقته القطعية العملية، **ولو قيل** بلزوم الإلتزام بالتكليف الواقعي بنوعه لما أمكن موافقته الإلتزامية أيضاً.

لا يقال: كما لا يجوز في مورد عدم التمكّن من الموافقة القطعية العملية المخالفة القطعية بحسبه، بل عليه الموافقة الاحتمالية كذلك بناءً على لزوم الإلتزام

. . . .

بنوع التكليف لا يجوز ترك الإلتزام رأساً بل عليه الإلتزام بالوجوب أو الحرمة تخييراً.

فإنّه يقال: لا دليل على ذلك فإن التكليف الواقعي يقتضي الإلتزام به لا التخيير في الإلتزام به أو بضدّه، مع أنّ الإلتزام بأحدهما فيه محذور التشريع ولا يكون محذوره أقل من محذور عدم الإلتزام بحكم الفعل قلباً أصلاً.

ثم إنّه قد ذكر الشيخ ﷺ في الرسالة بما حاصله؛ أنّه مع جريان الأصل في ناحيتي كلّ من احتمال وجوب الفعل وحرمته في دوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمة لا يلزم محذور في عدم الإلتزام بالحكم الواقعي بناءً على لزوم الإلتزام به، فإن الموضوع لوجوب الإلتزام خصوص نوع التكليف الواقعي من الوجوب والحرمة فالأصل الجاري في ناحية كلّ من احتمالهما يكون حاكماً على ما دلّ على وجوب الإلتزام، حيث إنّ الأصل يخرج مجراه عن موضوع وجوبه.

وفيه، أنّ حكومة الأصل على دليل وجوب الإلتزام بالحكم الواقعي ليس من قبيل حكومة أحد الدليلين على الدليل الآخر في الأدلّة الاجتهادية التي ترجع إلى ما يرجع إليه التخصيص في كشفه عن عدم ثبوت تمام مدلول الدليل المحكوم بحسب مقام الثبوت، ولذا تكون الحكومة نوع تخصيص بخلاف الأُصول الجارية في ناحية نفي الموضوعات للتكاليف الواقعية أو إثباتها، مثلاً الاستصحاب الجاري في ناحية عدم كون مايع خمراً لا يكون كاشفاً عن خروج ذلك المايع على تقدير كونه خمراً عن موضوع حرمة الشرب والنجاسة لتكون حكومته بمنزلة المخصص لخطاب حرمة شرب الخمر ونجاسته، بل مفاده حكم ظاهري يعمل به مع عدم وصول الواقع ولا يوجب سعة ولا ضيقاً في الواقع، بل الواقع باقٍ على حاله وهذا هو السّر في عدم جريان الأُصول النافية في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف حيث إنّ جريانها فيها

واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيده إلّا المثوبة دون العقوبة، ولو لم يكن متسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له، وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده، لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الإعتقاد بأحكام مولاه والإنقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيه التزاماً مع موافقته عملاً، كما لا يخفى.

يوجب الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف الواقعي الواصل بالعلم الإجمالي، وإذا كانت المخالفة الإلتزامية كالمخالفة القطعية العملية في عدم الجواز فلا تجري الأصول في ناحية احتمال وجوب الفعل وحرمته، بل يجب الإلتزام بالتكليف الواقعي على إجماله.

وأما ما ذكر الماتن ﷺ في الجواب عما في الرسالة من أنّ دفع محذور عدم الإلتزام بالتكليف الواقعي أو محذور الإلتزام بخلافه لا يدفع بالأصول، لأنّ الدفع المزبور دوري وذلك فإن جريانها موقوف على عدم المحذور في الإلتزام بخلافه اللازم لجريانها وعدم المحذور أيضاً موقوف على جريانها على الفرض لا يمكن المساعدة عليه بوجه، فإنّه كما ذكرنا لو كان في ترخيص الشارع في المخالفة الإلتزامية قبحاً نظير الترخيص في المخالفة القطعية العملية للتكليف الواصل يكون حكم العقل بالقبح قرينة على أنّ المراد من خطابات الأُصول النافية غير موارد لزوم ذلك الترخيص وإن لم يحكم العقل بقبحه تكون إطلاقات خطابات الأصول كاشفاً عن عدم لزوم محذور فيه، ولو توقف التمسك بالإطلاق في الخطابات على إحراز عدم محذور في سعة الحكم الوارد فيها ثبوتاً لبطل التمسك بالإطلاقات مع احتمال المحذور في سعة الحكم الوارد فيها واقعاً.

ثمّ إنّه قد استشكل الماتن ﷺ في الأخذ بالأُصول العملية في دوران أمر الفعل

ثم لا يذهب عليك، إنه على تقدير لزوم الموافقة الإلتزامية، لو كان المكلف متمكناً منها لوجب، ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً لإمتناعهما، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمته، للتمكن من الإلتزام بما هو الثابت واقعاً، والإنقياد له والإعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة.

بين الوجوب والحرمة حتّى بناءً على عدم المحذور في الترخيص في المخالفة الإلتزامية بوجهين:

الأول: أنّ الأُصول الشرعية وظائف عملية في ظرف الشك في الحكم والتكليف الواقعي فلابد من ترتب أثر عملي على جريانها، وليس عند دوران أمر الفعل بين المحذورين إلّا عدم إمكان الموافقة القطعية وعدم إمكان المخالفة القطعية جرت الأُصول أم لم تجر، ولكن لا يخفى أنّ الأصل يجري في ناحية كلّ من الوجوب والحرمة، ومقتضى الأصل في ناحية احتمال الوجوب عدم تعين الفعل، كما أنّ مقتضاه في ناحية احتمال الحرمة عدم تعين الترك، حيث يحتمل أنّ الشارع في مقام دوران الأمر أن يقدم احتمال رعاية أحد التكليفين على الآخر، ومقتضى الأصل في ناحية احتمال كلّ منهما عدم كون المكلف مأخوذاً باحتمال خصوص أحدهما، وعلى الجملة أصالة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين ليس أصلاً شرعياً آخر في مقابل أصالة البراءة أو الاستصحاب.

والثاني: دعوى أنّ خطابات الأُصول لا تعمّ أطراف العلم الإجمالي بثبوت التكليف؛ لأنّ شمولها لأطرافه يوجب المناقضة بين صدرها وذيلها، وفيه أنّ هذا كما ذكر الماتن في بحث الاستصحاب يجري في بعض خطابات الاستصحاب بناءً على ما ذكر الشيخ من تمامية لزوم التناقض ولاجمال هذا البعض يمكن رفع إجماله

وإن أبيت إلّا عن لزوم الإلتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعية الإلتزامية حينئذ ممكنة، ولما وجب عليه الإلتزام بواحد قطعاً، فإن محذور الإلتزام بضد التكليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الإلتزام به بداهة، مع ضرورة أن التكليف لو قبل باقتضائه للإلتزام لم يكد يقتضي إلّا الإلتزام بنفسه عيناً، لا الإلتزام به أو بضده تخييراً.

ومن هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الإلتزام مانع عن إجراء الأُصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية، مع قطع النظر عنه، كما لا يدفع بها محذور عدم الإلتزام به.

بالبعض الآخر الذي لم يرد في ذيله الأمر بنقض الشك باليقين أو الأمر بنقض اليقين باليقين الآخر ولا يجري في خطابات أصالة البراءة حيث ليس فيها صدر وذيل.

بقي في المقام أُمور:

الأول: أنّ القول بالتخيير في دوران الأمر بين المحذورين وحدة القضية وعدم تكرارها، فإنّه في صورة تكرار الواقعة يتمكّن المكلف من المخالفة القطعية كما إذا دار أمر المرأة بين كونها محلوفة الوطي في كلّ من ليلتين أو محلوفة الترك كذلك، فإنّ مع وطيها في ليلة وتركه في ليلة أُخرى يعلم بمخالفة التكليف.

الثاني: أن لا يكون أحد التكليفين المردد أمر الفعل بينهما أو كلاهما تعبدياً، وإلّا كان المكلف متمكّناً من المخالفة القطعية وفي مثل الأمرين لابد للمكلف من الإلتزام عملاً بأحد المحتملين حذراً من المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، ودعوى أنّ لزوم الموافقة القطعية وعدم جواز المخالفة القطعية متلازمان في الثبوت والسقوط كما هو ظاهر الماتن فيما يأتي لا يمكن المساعدة عليه، فإن ترخيص المولى في مخالفة تكليفه المعلوم قبيح سواء أمكنت موافقته القطعية أم لا،

إلّا أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والإقتحام في الأطراف، ومعه لا محذور فيه، بل ولا في الإلتزام بحكم آخر.

إلّا أن الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية، مضافاً إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها، كما ادعاه شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه)، وإن كان محل تأمل ونظر، فتدبر جيداً.

الأمر السادس: لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً[١].

وما ذكر الماتن مبني على عدم فعلية التكليف بالمعنى المتقدم عنده ومع عدمها لا يلزم محذور في ارتكاب الفعل أو الترك ويأتي أيضاً الكلام فيه.

الثالث: أنّه لو قيل بأنّ الإلتزام بالتكليف عبارة عن التصديق بما جاء عن النبي ﷺ يختصّ ذلك بالإلتزام بالأحكام الكلّية التي ثبتت من الشريعة بالأدلّة القطعية أو بالضرورة، وأمّا الاحكام المستفادة من الطرق المعتبرة فالثابت من الشرع لزوم العمل بها والتصديق بأنّها مما جاء به النبي ﷺ غير لازم بل غير جايز بل غايته أن لزوم العمل بتلك الأمارات أو اعتبارها علماً بالواقع مما جاء به النبي ﷺ كما هو ظاهر.

في أنّ القطع بالحكم من المقدمات العقلية

[١] تعرض ﷺ في هذا الأمر لعدم تفاوت في منجزية القطع بالتكليف ومعذريته بين الأسباب الموجبة للقطع وكذا بين موارد القطع وبين الأشخاص، فإنّه إذا كان القطع بالتكليف منجزاً لما تعلق به من التكليف أو الموضوع له يكون كذلك

. . . .

في جميع الموارد ومن أي سبب حصل ومن أي شخص كان ولو كان الشخص سريع الاعتقاد فإنّه يصحّ أخذ القاطع بمخالفة قطعه إذا أصاب الواقع بمخالفة الواقع ولا يقبل اعتذاره بأنّه كان في مورد كذا أو بسبب كذا أو كنت سريع الاعتقاد، كما أنّه يصح منه الاعتذار فيما إذا عمل على طبق قطعه واتفق مخالفته الواقع لخطأ قطعه، وهذا فيما إذا لم يكن القطع بالحكم أو الموضوع موضوعاً لحكم آخر، فالمتبع في عموم ذلك القطع أو خصوصه الخطاب الدالّ على ترتب الحكم الآخر عليه فإن مناسبة الحكم والموضوع أو غيرها قد تقتضي أن يكون بالقطع بالحكم أو الموضوع من شخص خاص أو من سبب خاصّ كما في جواز التقليد من العالم بالأحكام وجواز الشهادة من العالم بالواقعة والقضاء ممن يقضي ويفصل النزاع في مورد المرافعة بما هو موازين القضاء، ثم إن المنسوب إلى أصحابنا الأخباريين أنّهم لا يرون بالقطع بالأحكام الشرعية إعتباراً إذا كان من الوجوه العقلية، وأنّ المعتبر عندهم العلم بالأحكام الشرعية الحاصل من السنة والأخبار المأثورة عن الائمة عليهم السلام، وقد أنكر الماتن هذه النسبة وذكر أنّه ليس مرادهم التفصيل في اعتبار القطع بالتكليف والحكم الشرعي، بل كلامهم ناظر إلى أمرين:

أحدهما: المنع عن الملازمة بين حكم العقل بالقبح والحسن وبين حكم الشرع بالحرمة والوجوب.

ثانيهما: أنّ المقدمات العقلية لا تفيد إلّا الظن بالحكم والتكليف، وأنّ المدرك في الأحكام الشرعية غير الضرورية ينحصر في السماع عن الأئمة عليهم السلام، وقد ذكر المحدث الاسترآبادي في فوائده في جملة ما استدلّ به على انحصار المدرك على ما ذكره، الرابع: أنّ كلّ مسلك غير هذا المسلك إنما يعتبر من حيث إفادته الظن

بين أن يكون حاصلاً بنحو متعارف، ومن سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القطّاع، ضرورة أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله، وصحة مؤاخذة قاطعه

بحكم اللّٰه سبحانه وقد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها.

أقول: لا يبعد ظهور كلمات بعضهم فيما نسب الشيخ ﷺ إليهم من عدم الاعتبار عندهم بالقطع الحاصل من غير الأخبار المأثورة عنهم ﷺ، قال: السيد الصدر في شرح الوافية في جملة كلام له: أنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهة نقل المعصوم أو فعله أو تقريره لا أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أي طريق كان.

وكيف كان فقد وجّه كلمات هولاء باحتمال كون مرادهم الإلتزام بالتقييد في مرحلة فعلية الأحكام وبأن الأحكام الشرعية وإن كانت ثابتة في الوقايع إلّا أنّ فعليتها لا تكون مطلقة، بل فيما إذا وصلت إلى العباد بنحو السنة والخبر المأثور عنهم ﷺ ولا تكون لها فعلية إذا لم تكن واصلة بهذا النحو ولا يكون للقطع بها أثر بل كان ممّا سكت اللّٰه عنه، ويشير إلى ذلك ما ورد مثل قولهم: «حرام عليكم أن تقولوا بشيء لم تسمعوه منّا»[1] وقولهم: «لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية وليّ اللّٰه فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على اللّٰه جلّ وعزّ حقٌّ في ثوابه»[2] وقد ردّ على ذلك بعدم دلالة الأخبار على

---

١) الكافي ٢: ٤٠١، الحديث الأول.

٢) الكافي ٢: ١٩، الحديث ٥.

على مخالفته، وعدم صحة الإعتذار عنها بأنه حصل كـذلك، وعـدم صـحة المؤاخذة مع القطع بخلافه، وعدم حسن الإحتجاج عليه بذلك، ولو مع التفاته إلى كيفية حصوله.

نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله في كل مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد، وعدم اختصاصه به في آخر، عـلى اخـتلاف الأدلة واخـتلاف المـقامات، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات، وغيرها من الأمارات.

ذلك، وأنّ المراد منها إمّا عدم نفع الأعمال مع ترك الولاية أو عدم جواز الاعتماد فـي الوصول إلى الأحكام الشرعية على القياس والاستحسانات وترك الرجوع إلى الأئمة الهداة عليهم‌السلام على ماكان عليه دين أهل الخلاف.

نـعم، لا بأس بـالإلتزام بـعدم جـواز الركـون فـي فـهم الأحـكـام إلى اسـتخراج مناطات الأحكام وملاكاتها لينتقل منها إلى الأحكام الشرعية فإنّه يوجب كثيراً الخطأ في فهمها واستخراج الأحكام منها، بل يوجب طرح ظاهر بعض الخطابات الشـرعية بتخيّل أنّ ظاهرها لا يناسب الملاكات، وإذا خاض المكـلف فـي المـقدمات العـقلية واستحساناته في فهم الملاكات وأوجب ذلك الخطأ فـي فـهم التكـليف فـلا يكـون معذوراً، ولكن لا يـمكن مـنعه عـن العـمل بـقطعه إذا حـصل له القـطع، فـإنّ القـطع بـالتكليف لا يـقبل الردع عـنه، ومـمّا يـفصح عـن عـدم جـواز الاعـتماد عـلى فـهم الملاكات والاستحسانات العقلية ما دلّ عـلى أنّ ديـن اللّـه لا يـصاب بـالعقول وأنّـه لا شيء أبعد عن دين اللّه من العقول، أوضـح ذلك صـحيحة أبـان بـن تـغلب، «قـال: قلت: لأبي عبداللّه عليه‌السلام ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كـم فـيها؟ قـال: عشرة من الإبل، قلت: قطع اثنتين، قال: عشـرون، قـلت: قـطع ثـلاثاً؟ قـال: ثـلاثون،

وبالجملة القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القـاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب، لا عقلاً ــ وهو واضح ــ ولا شرعاً، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفياً ولا إثباتاً، وإن نسب إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلّا أن مراجعة كـلماتهم لا تسـاعد عـلى هـذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته مـا حكـي عـن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع.

قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قلت: سبحان اللّه يقطع ثـلاثاً فـيكون عـليه ثـلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون، إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فـنبرأ مـمّن قـاله، ونقول الذي جاء به شيطان فقال: مهلاً يا أبـان هـذا حكـم رسـول اللّـه ﷺ إن المـرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الديـة، فـإذا بـلغت الثـلث رجـعت إلى النـصف، يـا أبـان إنّك أخذتني بالقياس والسنة إذا قيست محق الدين»[1].

أقول: اذا فرض ان القطع لا يكون عـذراً فـيما إذا أخـطأ الواقـع مـع النـهي عـن تحصيله عن مثل القياس والاستحسانات فلابد من الإلتزام من أنّ العـذرية مـن لوازم الجهل بالواقع وعدم وصول بيانه إلى المكلف، والنهي عن تحصيل القطع والوصول إلى الأحكام الواقعية من طريق كذا مسقط للجهل عن العذرية لكون هذا النهي يصلح للبيان للتحفظ على الواقع بسلوك غير ذلك الطريق أو السبب، ولا يبعد استفادة ذلك بالإضافة إلى الأمور الاعتقادية مـن الآيـات المـباركة الدالّـة عـلى التـوبيخ فـي تـرك السؤال والنظر إلى المعجزة للنبي ﷺ واتباع الآباء والأجداد وبالإضافة إلى الأحكـام

---

١) وسائل الشيعة: ٢٩:٣٥٢، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأول.

وإما في مقام عدم جواز الإعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد إلّا الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي ﷺ حيث قال في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهما السلام:

الرابع: إن كل مسلك غير ذلك المسلك ـ يعني التمسك بكلامهم (عليهم الصلاة والسلام) ـ إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا

بالإضافة إلى من ترك الرجوع إلى الأئمة الهداة والمنقول من آثارهم واتباع طريق القياس والاستنباط في الملاكات.

وأما إذا صادف القطع الحاصل من ذلك الواقع فعدم كون المكلف مأخوذاً بذلك الواقع ولو لم يكن في البين طريق آخر وسبب آخر للوصول إليه فهذا أمر غير ممكن عند مثل الماتن ﷺ ممن يرى أن منجزية القطع ذاتيه، وظاهر بعض الكلام المنقول عن الاخباريين كالمنقول عن السيد الصدر في شرح الوافية عدم مؤاخذة المكلف بمخالفة مثل هذا القطع، وقد تقدم أنّ الإلتزام بالتقييد في فعلية الأحكام كما ذكر في توجيه كلمات الأخباريين غير صحيح، فإن الفعلية تتبع مقام الجعل على ما مرّ، ولكن يمكن أن يكون الغرض من التكليف خاصاً بوصول خاص، ومعه لا يكون المكلف مأخوذاً بذلك التكليف إذا لم يمكن الوصول إليه بذلك الوصول الخاص ولكن هذا لا يستفاد مما ورد في سلك الأخبار المشار إليها، بأنّها إما في مقام الردع عن الاعتماد بالقياس والاستحسانات في كشف ملاكات الأحكام وأنّه لا تفيد في الوصول إلى الأحكام الشرعية في الوقائع وحتّى أنّ مثل صحيحة أبان ناظرة إلى عدم حصول العلم بالحكم الشرعي الواقعي ولا يصحّ ردّ ما وصل من قولهم عليهما السلام في حكم الواقعة بالقياس، وأمّا في مقام الردع عن الاعتماد في الأحكام الشرعية على آراء

. . . .

وفتاوىٰ أشخاص يسمّون عند الناس بالعلماء في مقابل الأئمة الهداة الأوصياء للنبي ﷺ، وعلى الجملة العلم بحكم شرعي تكليفي أو وضعي مما يعتمد فيه على الأحكام العقلية غير المستقلة للملازمة بينه وبين الحكم الثابت بالخطابات الشرعية من الكتاب أو السنة أو الأخبار المأثورة عنهم صلوات الله عليهم بواسطة الثقات والعدول لا يعدّ قياساً ولا استحساناً، ولا سماعاً من غيرهم، بل هو في الحقيقة أخذ بما هو لازم قولهم عليهم السلام كما في أخذ المقر بلوازم إقراره، نعم المعروف من الأخباريين عدم جواز الاعتماد على حكم العقل بالقبح أو الحسن في استكشاف الحكم الشرعي لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وتبعهم بعض الأصوليين كصاحب الفصول رحمه الله بدعوى أنّ العقل وإن يدرك مفسدة فعل خالصة أو غالبة ومعه يحكم باستحقاق فاعله الذم، وكذلك في ناحية دركه مصلحة ملزمة في الفعل ومعه يحكم باستحقاق تاركه الذم، ولكن يمكن أن يكون بنظر الشارع جهة مانعة عن جعل الحرمة للاوّل أو جهة مزاحمة لجعلها فلا يحرّمه، وكذلك في ناحية درك العقل المصلحة الخالصة أو الغالبة في الفعل وربما يكون إيجاب الشارع الفعل بلا ملاك في متعلقه، بل المصلحة في نفس جعل الوجوب كما في موارد الإيجاب امتحاناً أو رعاية للتقية إلى غير ذلك، نعم إلتزم صاحب الفصول رحمه الله بالملازمة الظاهرية وأنّه يصحّ للشارع أخذ المكلف بارتكاب الأول وترك الثاني ما لم يتبين للمكلف عدم جعل الشارع الحرمة أو الوجوب للمانع والمزاحم، وأورد على ذلك بأنّه خلاف الفرض في حكمه بالقبح أو الحسن، فإنّ مورد الكلام ما إذا أحرز أنّه في الفعل ليست جهة مانعة أو مزاحمة في مفسدته كما في حكمه بقبح الكذب الضار الموجب لهلاك النبي مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب ومع استقلال العقل بقبحه كذلك يحكم بأن

سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها) وقال في جملتها أيضاً ـ بعد ذكر ما تفطن بزعمه من الدقيقة ـ ما هذا لفظه:

(وإذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم يعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أن الإمامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك الأمر محال، لأنه قبيح، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز

الشارع لا يرضى بارتكابه ومع وجود مثل هذه المفسدة في العقل كيف يحتمل أن يكون مباحاً عند الشارع، نعم إذا علم المكلف المفسدة في فعل واحتمل أن يكون عند الشارع جهة أُخرى في فعله فلا يحكم بعدم رضاء الشارع به، فالمدعى في باب الملازمة ثبوت الحكم الشرعي في مورد ثبوت المفسدة أو المصلحة مما ذكر من الموارد، والمراد ثبوت الملازمة في الجملة لا في جميع موارد درك العقل مفسدة الفعل أو صلاحه، وقد أورد على ذلك الشيخ رحمه الله بأنّه وإن لا يكون شبهة في أنّ العقل بعد استقلاله بالمفسدة غير المزاحمة في فعل يحكم بقبحه واللوم على فاعله، ولكن مع ذلك لا يلزم أن تكون تلك المفسدة تمام الملاك في حكم الشارع إذ ربما يرى الشارع مصلحة في صبره على ارتكاب العبد القبيح؛ لأنّ في صبره مصلحة أعظم حيث إنّه تسهيل الأمر على العبد، ومثل هذه المصلحة في صبر المولى لا توجب أن لا يحكم العقل بقبح العمل واللوم على فاعله وإلّا لم يكن موضوع لصبر المولى على ارتكاب عبده القبيح وتبعية الحكم الشرعي لمفسدة المتعلق لا ينافي ذلك، إذ معنى التبعية عدم حكم الشارع بدون مفسدته لا لزوم حكمه معها.

أقول: الظاهر أنّه اشتبه مصلحة صبر المولى على عدم مؤاخذة العبد بارتكابه

الإعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى)، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ في الرسالة.

وقال في فهرست فصولها أيضاً:

الأول: في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام، انتهى.

وأنت ترى أن محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه، هو العقلي غير المفيد للقطع، وإنما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع.

القبيح والحرام بعدم جعل الحرمة للفعل فإنّ الصبر على ارتكاب الفساد المحض أو الغالب كما هو فرض إحراز العقل مع استقلاله بدركه كما هو الفرض لا يوجب الترخيص في الارتكاب من المولى الحكيم، وإلّا بأن احتمل العقل أن عند المولى جهة صلاح في العمل المزبور أو جهة مصلحة تلازمه لا يحكم بقبحه أصلاً، والموضوع لصبر المولى في الفرض وجود تلك الجهة لا حكم للعقل بقبحه ولو أمكن منع استقلاله في الحكم بالقبح لانسد على العباد إحراز نبوة النبي بإخباره بنبوته وإظهاره المعجزة، حيث يمكن أن تكون مصلحة في إعطاء المعجزة بيد الكاذب ومصلحة في صبره على دعواه بالكذب. **وما يقال:** من الموارد التي ثبت الحكم الشرعي فيها على خلاف حكم العقل نظير أكل المارة من ثمرة طريقه ولو بدون رضا مالكه، أو إيقاع المكلف نفسه في الهلكة، ونظير قتل الكافر الحربي وأسر عياله وأطفاله، فإنّ مثلها يدخل في عنوان التعدي على الغير مع حكم الشارع بالجواز أو الوجوب لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ مع إذن الشارع في إتلاف مال الغير أو إتلاف نفسه أو نفس الغير لجهة من المصلحة يرتفع عنوان الظلم المحكوم عقلاً بالقبح، ولذا لا يمكن في موارد احتمال ثبوت المصلحة وحكم الشارع بالجواز

وكيف كان، فلزوم اتباع القطع مطلقاً، وصحة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته، وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاً، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، فلابد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة[١] من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو إجمالاً. فتدبر جيداً.

التمسك بخطاب حرمة الظلم بل يتمسك بعموم ما دلّ على أنّه لا يحل التصرف في مال الغير إلّا بطيبة نفسه، أو ما دلّ على حرمة قتل الإنسان نفسه أو الغير إلى غير ذلك.

[١] **قد يقال:** إنّه لو لم يمكن تجويز مخالفة العلم بالتكليف فكيف وقع في الشرعيات وعدّ منها موارد كما إذا كان عند الودعي درهم لشخص ودرهمان لآخر فسرق إحدى الدراهم، فإنّ لصاحب الدرهمين درهماً والدرهم الآخر يكون نصفه له ونصفه الآخر لصاحب الدرهم، ولو أخذ ثالث منهما الدرهم المحكوم بكونه لهما واشترى به جارية يملكها مع علمه بعدم تمام الجارية له؛ لأنّ بعض ثمنها ملك الغير واقعاً، ويجاب عن ذلك بأنّ الحكم بالتنصيف في الدرهم لكون الامتزاج والاشتباه عند الودعي موجباً للشركة بينهما، فأخذ النصف من كلّ منهما تملك الدرهم من المالك الواقعي فينتقل في الفرض تمام الجارية إلى المشتري، **وفيه** أن مجرد اشتباه أحد المالين بالآخر من غير امتزاج موجب لوحدة المالين عرفاً كما في المثال لا يوجب الشركة القهرية، والشركة المعاملية غير مفروضة في المقام أُضف إلى ذلك أن مقتضى كلامهم عدم الفرق في اشتباه الدرهم المسروق بخصوص أحد الدرهمين الباقيين أو بكلّ منهما، ومن الظاهر أنّ مقتضى الشركة في الثاني كون ثلث الدرهمين لصاحب الواحد لا ربعهما كما هي الفتوى.

. . . .

وقد يقال: إن التنصيف في الدرهم مصالحة قهرية على المالكين، حيث إن للشارع الولاية في الحكم بها على الناس في أموالهم وقد جوّز أكل المارّ من الثمرة التي في طريقه مع كونها ملك الغير ولو مع عدم رضاه، وفيه أنّ ظاهرهم أنّ هذا حكم شرعي لا حكم ولائي كما هو الحال في تجويز الشارع في أكل الثمرة من طريقه، وعلى الجملة الحكم في المقام من قبيل كون خمس المال المختلط بالحرام لأرباب الخمس فيكون حكماً واقعياً، أو أنّه من قبيل الحكم الظاهري، فإن كان من قبيل الحكم الظاهري فلا يجوز للثالث الجمع بينهما في ملكه لعلمه بعدم انتقال أحدهما من مالكه الواقعي، ولذا لو علم أحدهما بعد الحكم بالتنصيف أن المسروق كان ماله فعليه أن يرّد النصف المأخوذ أو بدله إلى صاحبه، ولا يستفاد من الروايتين الواردتين المرويتين في باب الصلح أزيد من الحكم الظاهري، نظير ما إذا كان درهم في يد شخصين لا يعلم أنه لأيّ منهما أو كان مال لم يكن له يد وادعاه اثنان حيث يحكم لكلّ منهما بنصفه.

وكما إذا اختلف البايع والمشتري في الثمن أو المثمن لا بنحو الأقل والأكثر بل بنحو التباين، بأن قال البايع بعت الجارية بمئة دينار، وقال المشتري اشتريتها بمئتي درهم، أو قال البايع بعت الجارية بمئة وقال المشتري اشتريت العبد بمئة، وفي مثل ذلك لو لم يقم أحد البيّنة على دعواه يحلف كلّ منهما على نفي دعوى الآخر فتسقط كلتا الدعويين ويرجع المالان إلى مالكيهما، ولو أخذ ثالث العبد والجارية في شراء واحد منه فيعلم تفصيلاً ببطلان الشراء ولو كان اختلافهما في الثمن من حيث الزيادة والنقيصة يكون مقتضى القاعدة كون مدعي الزيادة مكلفاً بإقامة البينة على دعواه، إلّا أنّه قد ورد النص أنّه ما دام المبيع موجوداً يحلف البايع على الزيادة وتؤخذ في

. . . .

غير مورد النص بالقاعدة، والجواب أنّ مع التحالف ينفسخ البيع الواقع فيكون أخذ العبد والجارية من مالكهما الواقعي، **ولو قيل** بأنّ التحالف لا يوجب الانفساخ واقعاً وكذا قضاء القاضي بالانفساخ، ولذا لو تذكّر أحدهما بالواقعة وجب تسليم حق صاحبه إليه كما هو مقتضى قوله ﷺ «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان... فأيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنّما قطعت له به قطعة من النار»[1] فيمكن الجواب بأنّ للمالك الأصلي الإمساك بما باعه لا تقاصاً **ليقال** بعدم جواز التقاص بعد تمام القضاء، بل الإمساك لجواز فسخ البيع من بايعه لعدم وصول ثمنه إليه، ولذا يجوز للثالث أخذ الثمن والمبيع منهما ولو فرض أنّ البايع والمشتري لم يفسخا البيع انتظاراً لوضوح الحال للآخر فلا يجوز لثالث أخذ الثمن والمثمن منهما وهكذا.

ومن الموارد التي ذكرت لجواز مخالفة العلم ما إذا اختلفا في سبب الانتقال، كما إذا قال مالك: المتاع بعتك إيّاه بكذا وقال الآخر: وهبتني، فإنّه لو لم يثبت شيء من الدعويين يتحالفان ويرجع المتاع إلى مالكه الأصلي مع علمه بانتقاله عن ملكه إما بالبيع أو الهبة.

أقول: قد يقال إذا كانت العين تالفة أو كان المدعي للهبة من ذي الرحم يحلف مدعي الهبة على عدم الشراء لجريان أصالة عدم جريان البيع منه من غير أن يعارضها أصالة عدم الهبة منه، فإن أصالة عدم الهبة لا أثر لها بعد تلف العين أو كون المدعي من ذي الرحم، إلّا أن يثبت وقوع البيع، نعم مع بقاء العين وعدم كون مدعي الهبة من ذي الرحم فعلى المالك أن يرجع إلى متاعه أخذاً بإقرار المشتري حيث إنّه اعترف

---

١) وسائل الشيعة: ٢٧:٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث الأول.

. . . .

بأنّ للمالك الرجوع إلى متاعه فلا مورد للحلف ولا علم بمخالفة التكليف لا تفصيلاً ولا إجمالاً حيث إنّ للبايع الرجوع إلى المبيع مع عدم تسليم صاحبه الثمن إليه.

ومنها: ما إذا وجد اثنان منياً في ثوب مشترك بينهما بحيث يعلمان جنابة أحدهما، فإنّه قد ذكروا أنّه لا يجب على كلّ واحد لصلاته إلّا الوضوء لجريان الاستصحاب في ناحية عدم الجنابة في حقهما بلا تعارض، ومقتضى ذلك جواز اقتداء أحدهما بالآخر في صلاته ويجوز للثالث الاقتداء بهما في صلاتين مترتبتين، وهذا يوجب علم المأموم ببطلان صلاته لجنابته أو جنابة امامه وعلم الثالث ببطلان صلاته الثانية لجنابة أحد الإمامين.

ولكن لا يخفى أنّ جواز اقتداء أحدهما بالآخر أو جواز اقتداء الثالث بهما في صلاتين لم يرد في شيء من الخطابات الشرعية، **فإن قيل** بأنّ صلاة الإمام إذا كانت بحسب نظره صحيحة يجوز الاقتداء به فلا إشكال، وأمّا بناءً على كون الشرط في جواز صحة صلاة الامام واقعاً بحيث لو انكشف الحال له لم يجب عليه إعادتها فلا يجوز لصاحبه الاقتداء به، كما لا يجوز للغير الاقتداء بهما في صلاة أو صلاتين، **وقد يقال:** بلزوم الجمع بين الوضوء والغسل على كلّ منهما إذا كان صاحبه ممن يمكن استيجاره قبل اغتساله لكنس المسجد ونحوه، مما لا يجوز للجنب، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّه إن كان المراد من عدم جواز الاستيجار الحكم الوضعي يعني الحكم ببطلان إجارته فالوضع يترتب على المعاملة بعد حصولها، وإن كان المراد عدم جوازه تكليفاً؛ لأنّه من التسبيب إلى الحرام أي إدخال الجنب المسجد فإن إدخاله كدخول الجنب فيه محرم فلا يخفى ما فيه، فإن التسبيب يتحقق مع جهل المباشر بالحال لا مع علمه كما هو الفرض، فغاية الأمر يكون استيجار أحدهما الآخر

. . . .

من الإعانة على الإثم، والإعانة عليه في غير الظلم غير محرّم.

ومنها: ما إذا كانت عين في يد شخص وادعاها اثنان واعترف ذواليد بتلك العين بتمامها لأحدهما ثم اعترف بتمامها للآخر، فإنّهم ذكروا بكونها للمقرّ له الأول ويغرم ذواليد بدلها للثاني، فإن مقتضى ذلك جواز أخذ الثالث العين من الأول وبدلها من الثاني ويشتري بهما متاعاً مع علمه بعدم انتقال المتاع إليه لعدم كون تمام الثمن ملكه.

ويجاب عن ذلك بأن إقرار ذي اليد حجة يؤخذ بها، ومقتضى الأخذ بالإقرار الأول الحكم بكون العين ملكاً للمقرّ له الأول كما أنّ مقتضى نفوذ الإقرار الثاني كون ذلك الإقرار اتلافاً للعين على الثاني فيضمن له البدل.

ثم إنّه لو قيل بأنّ الحكم الظاهري لشخص موضوع للحكم الواقعي للآخرين فيجوز للثالث أخذ العين والبدل منهما وإلّا فلا يجوز له الأخذ عن أحدهما فضلاً عن شراء المتاع بهما.

لا يقال: كيف يجوز للحاكم الحكم بإعطاء العين للأول والبدل للثاني مع أنّه يعلم بمخالفة أحد حكميه للواقع، وبتعبير آخر الإقرار إما من قبيل الأمارة أو الأصل ولا اعتبار بشيء منهما مع التعارض.

فإنّه يقال: حكم الحاكم كإفتائه لكلّ من واجدي المني في الثوب المشترك بوجوب الوضوء لصلاتهما، فإنّ الموجب لسقوط الأصل في أطراف العلم لزوم الترخيص القطعي في التكليف الواصل بالإضافة إلى المكلف لا لزوم الترخيص في التكليف المتوجه إلى أحد المكلفين.

وأما الإقرار فاعتباره وإن كان من جهة كونه طريقاً إلّا أنّ مقدار اعتباره بالإضافة

الأمر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه لا تكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً فهل القطع الإجمالي كذلك؟[١]

إلى ما كان الإقرار على النفس ولو كان ذلك الإقرار مدلولاً إلتزامياً، وحيث إنّ الدليل قام بنفوذ الإقرار الأول دون الإقرار الثاني في مدلوله المطابقي يكون الإقرار الثاني مع نفوذ الإقرار الأول إقراراً بإتلاف العين على المقر له الثاني، فيرجع الثاني إلى بدلها نظير رجوع الشاهدين عن شهادتهما بعد القضاء، وعلى الجملة لا علم للقاضي بالترخيص القطعي في مخالفة أحدهما في تكليفه الواقعي بعد احتمال أنّ الإقرار الأول إتلافاً ظاهرياً على الثاني بإقرار العين للمقر له الأوّل.

ومنها: تجويز مخالفة التكليف في مورد الشبهة غير المحصورة فإنّها مخالفة مع العلم بالتكليف **وفيه** ما لا يخفى، فإنّ خروج بعض الأطراف فيها عن ابتلاء المكلف وتمكّن ارتكابه يوجب جريان الأصل النافي في الأطراف الداخلة في محلّ الابتلاء بلا معارض، أو أن كثرة الأطراف توجب الاطمئنان في البعض بعدم الحرام فيه مما يريد ارتكابه فلا تجويز في مخالفة التكليف المعلوم حتّى بنحو الإجمال وتمام الكلام في محلّه.

[١] يقع الكلام في العلم الإجمالي في مقامين:

احدهما: اعتبار العلم الإجمالي في ثبوت التكليف وإحراز تنجّزه، وبتعبير آخر هل يتنجّز التكليف المعلوم بالإجمال كتنجّزه بالعلم التفصيلي.

وثانيهما: في سقوط التكليف بامتثاله الإجمالي مع التمكّن من امتثاله التفصيلي بمعنى يجوز للمكلف الاقتصار على امتثال التكليف بالعلم الإجمالي مع تمكّنه من امتثاله التفصيلي بلا فرق بين موارد الشبهة الحكمية والموضوعية، مثلاً إذا لم يدر في مورد أنّ وظيفته القصر أو التمام أو تردد الثوب الطاهر بين ثوبين أن يأتي بالقصر

فيه إشكال، ربما يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الإنكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلّا محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهة البدوية، ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والإذن بالاقتحام في مخالفته

والتمام أو كرّر صلاته في كلّ من الثوبين مع تمكّنه على معرفة وظيفته من الصلاتين أو تمكّنه من الإتيان في ثوب طاهر آخر.

في تنجيز العلم الإجمالي

أما الكلام في المقام الأول فيقع في جهتين.

إحداهما: عدم جواز المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال.

وثانيهما: لزوم الموافقة القطعية في التكليف المعلوم بالإجمال.

وقد ذكر الماتن ﷺ في الجهة الأولى أنّه لا مانع من جعل الحكم الظاهري في كلّ من أطراف العلم الإجمالي بالتكليف ولو لزم من العمل بالحكم الظاهري في كلّ الأطراف العلم بمخالفة التكليف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في كلّ منها وهو الشك في تعلق التكليف به واقعاً ودعوى مناقضة الترخيص في الارتكاب في كلّ من الأطراف مع التكليف المعلوم بالإجمال بينها مدفوعة، بأنّ المناقضة هي المناقضة الموهومة بين الحكم الظاهري والواقعي وبما أنّ مرتبة الحكم الظاهري متأخرة عن تعلق الحكم الواقعي فلا مناقضة بينهما، وإلّا جرت المناقضة بين الحكم الظاهري المجعول في أطراف الشبهة غير المحصورة والتكليف المعلوم بينها بل تجري في الشبهة البدوية أيضاً، لاحتمال ثبوت التكليف

بين الشبهات أصلاً، فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً، كما لا يخفى، [وقد أشرنا إليه سابقاً، ويأتي إن شاء الله مفصلاً].

نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الإقتضاء، لا في العليّة التامة، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعاً كما في ما أذن الشارع في الإقتحام فيها، كما هو ظاهر (كل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه).

الواقعي فيها.

لا يقال: فرق بين الشبهة المحصورة وبين غير المحصورة والشبهة البدوية فإن التكليف في الشبهة المحصورة فعلي بين أطرافها، بخلاف غير المحصورة والشبهة البدوية إذا اتفق التكليف الواقعي فيها.

فإنّه يقال: لا فرق في ذلك بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة وكذا الحال في الشبهة البدوية، حيث يحتمل فيها أيضاً التكليف الفعلي، وإلّا لم يكن للأصل النافي معنى.

وعلى الجملة لو كان تأخر مرتبة الحكم الظاهري مفيداً في الشبهة غير المحصورة والبدوية لكان مفيداً أيضاً في المحصورة ولو لم يكن تأخرها مفيداً في دفع المناقضة وتوقف الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري على الإلتزام بعدم فعلية التكليف الواقعي لأمكن الإلتزام بعدم الفعلية حتّى في أطراف الشبهة المحصورة، وأنّ فعليته ما لم يمنع عنه مانع عقلاً أو شرعاً، فالأول كما في كثرة الأطراف، والثاني كما في إذن الشارع في الاقتحام في المشتبه كما هو ظاهر قوله ٧: «كلّ شيء فيه حلال وحرام

وبالجملة: قضية صحة المؤاخذة على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصورة وعدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن في الإقتحام فيها، هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتنجز لا علة تامة.

وأما احتمال أنه بنحو الإقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية، وبنحو العلية بالنسبة إلى الموافقة الإحتمالية وترك المخالفة القطعية، فضعيف جداً.

ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الإستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك[١].

فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه»(١).

وعلى الجملة صحة مؤاخذة المكلف على مخالفة التكليف مع القطع به في أطراف محصورة وعدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاقتحام في الأطراف أن يكون العلم الإجمالي مقتضياً لتنجّز التكليف به لا علّة تامّة، نظير العلم التفصيلي بالتكليف.

[١] لعلّ هذا الكلام مستدرك فإن القطع بالتكليف الفعلي في أطراف الشبهة غير المحصورة واحتماله في الشبهة البدوية قد فهم مما ذكر قبل ذلك، وأما بدون ما ذكر كما في موارد الخطأ والقطع بالخلاف فلا يكون مورد لجريان الأصل، والتكليف الواقعي فيها إنشائي محض على مسلكه ﷺ فلا موجب لذكره من موارد الإذن الشرعي في الارتكاب بعنوان الحكم الظاهري.

أقول: أما اختلاف الحكم الظاهري مع الواقعي في المرتبة فقد اعترف ﷺ في بحث إمكان التعبد بالأمارة بأنّه غير مفيد في رفع التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، فإنّه وإن لا يمكن جعل الحكم الظاهري إلّا بلحاظ ثبوت الحكم الواقعي

---

١) وسائل الشيعة ١٧:٨٧ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

. . . .

في مورده، إلّا أنه يثبت في مرتبة الحكم الظاهري الحكم الواقعي أيضاً لما تقدم من عدم إمكان جعل الحكم الواقعي في خصوص صورة العلم به فيكون المجعول مطلقاً ذاتاً، وأما تقييد فعلية الحكم بعدم المانع بالتقريب المتقدم فهو مبني على ثبوت مرتبتي الإنشاء والفعلية للحكم بالمعنى الذي إلتزم به، وقد ذكرنا أنّه غير صحيح وأنّ فعلية الحكم تابعة لكيفية جعله واعتباره فلا تختلف فعلية الحكم عن مقام إنشائه إلّا بتحقق الموضوع له خارجاً مع الفعلية وتقدير ذلك التحقق وفرضه في مقام الجعل.

ويمكن أن يكون مراد الماتن ﷺ من محفوظية مرتبة الحكم الظاهري في كلّ من أطراف العلم الإجمالي بالتكليف تحقق الموضوع للحكم الظاهري بخلاف العلم التفصيلي، فإنّه لا موضوع معه للحكم الظاهري، ولكن مجرّد ذلك لا يصحح جعل الحكم الترخيصي في جميع أطراف العلم الإجمالي بالتكليف، وذلك فإن الترخيص في الارتكاب في كلّ منها ينافي الغرض من التكليف الواقعي الثابت بينها الواصل بالعلم الإجمالي، ولا يقاس الترخيص في ارتكاب جميعها بالترخيص في ارتكاب الشبهة البدوية في بعض الأطراف في الشبهة غير المحصورة التي تكون بعض أطرافها خارجة عن تمكن المكلف بارتكابه أو عن ابتلائه لوصول التكليف فيه دونهما.

وعلى الجملة الترخيص القطعي في مخالفة التكليف الواصل بالعلم الإجمالي قبيح من المولى الحكيم إذا كان الغرض منه إمكان انبعاث العبد بالفعل أو الترك بوصوله كما هو الفرض. ودعوى أنّ القبيح هو ترخيص المولى في الارتكاب مع علم العبد حين الارتكاب بأنّ ما يرتكبه مخالفة للتكليف من قبل المولى، ولذا لا بأس على العبد بالارتكاب في موارد الشبهات البدوية حتّى لو اتفق بعد الارتكاب حصول

. . . .

العلم له بأنّ بعض ما ارتكبه كان مخالفة للتكليف واقعاً لا يمكن المساعدة عليها، فإنّ الارتكاب مع عدم وصول التكليف الواقعي حينه غير قبيح وحصول العلم به بعد ذلك لا يجعل التكليف السابق واصلاً، إلّا في مورد لزوم تداركه بخلاف وصول التكليف قبل العمل فإن إجمال مورده وعدم تمييزه لا يكون موجباً لرفع قبح الترخيص القطعي في مخالفته، نعم لا بأس بالترخيص في بعض أطرافه إذا كان لذلك البعض معيّن، كما في موارد انحلال العلم الإجمالي حكماً، حيث إن الترخيص فيه لا يلازم الترخيص القطعي في مخالفة التكليف الواصل والترخيص في المخالفة الاحتمالية باكتفاء الشارع بالموافقة الاحتمالية المعبّر عنه بجعل البدل في مقام الامتثال واقع كما في موارد جريان قاعدة الفراغ ونحوها، بل يمكن أيضاً الاكتفاء فيها بالأمر أو الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف ولو على نحو التخيير في الجملة كمورد الاضطرار إلى شرب أحد المائين المعلوم إجمالاً نجاسة أحدهما، وإن شئت قلت: التبعيض في تنجيز العلم الإجمالي بالترخيص في ترك الموافقة القطعية مع إحراز الموافقة الاحتمالية لا يعدّ مناقضاً مع إحراز ثبوت التكليف الواقعي في البين بخلاف الترخيص في المخالفة القطعية فإنّه ينافي مع احراز المكلف التكليف الموجود بين الأطراف حيث يناقض بالتكليف في البين مع كون الغرض منه الانبعاث بوصوله، نعم لو فرض كون الغرض من التكليف مختصاً بوصوله الخاص لأمكن الترخيص في الارتكاب مع الوصول الآخر وجرى مثل ذلك في مورد العلم بالتكليف تفصيلاً على ما مرّ في إمكان تصرف الشارع في منجزية العلم مع خصوص الفرض من التكليف، ولكن هذا مجرد فرض كما ذكرنا سابقاً.

لا يقال: يمكن استكشاف عدم عموم الفرض في الشبهة المحصورة وغيرها من

. . . .

الشبهات من مثل قوله عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان: «كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه»[1] فإنّ ظاهرها لزوم الاجتناب عن الحرام إذا تعيّن.

أقول: الرواية مختصّة بالشبهات الموضوعية بقرينة ما ورد فيها من أن الشارع جعل لشيء قسمين: قسم حلال وقسم حرام، وحكم بأنّ ارتكاب ذلك الشيء له حلال إلى أن يعلم أنّ ما يرتكبه قسمه الحرام، وكلمة (بعينه) تأكيد جيء بها للاهتمام بالعلم، كما قد يقال: رأيت زيداً بعينه، ويراد منه دفع توهم وقوع الرؤية بغيره ممن يتعلق به كخادمه أو ابنه، والتوهم المنفي في الرواية كفاية الظن بالحرام واحتماله.

وعلى الجملة: عرفان الحرام بعينه عبارة أُخرى عن العلم بوجود الحرام فيما يرتكبه ولو كان ذلك الحرام غير متميّز عن غيره، وإن ادّعي أنّ كلمة «منه» في الصحيحة ظاهرها عرفان قسم الحرام معيناً، ولكن ذكرنا أن معرفة قسم الحرام بعينه ليس معناه معرفته متميّزاً عن غيره حين الارتكاب.

فتحصل مما ذكرنا أنّ فعلية التكليف ووصوله بالعلم الإجمالي لا ينافي الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية والعلم الإجمالي بالتكليف الواصل وكون الغرض منه إمكان الانبعاث علة تامة بالإضافة إلى عدم جواز الترخيص في مخالفته القطعية، ولكن بالإضافة إلى موافقته القطعية مقتض، بل الحال في العلم التفصيلي بالتكليف أيضاً كذلك فيمكن للشارع الاكتفاء بموافقته الاحتمالية. ودعوى الفرق بينهما بأنّ قاعدة الفراغ ونحوها من حيث المفاد جعل البدل في مقام الامتثال، بخلاف الأصل النافي

---

١) وسائل الشيعة ٨٧:١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

. . . .

في مقام ثبوت التكليف فإنّه لا يمكن إذا كان مفاده الترخيص في المخالفة الاحتمالية، حيث إنّه ليس من جعل البدل في مقام الامتثال لا يمكن المساعدة عليها؛ لانّ مرجع جعل البدل الظاهري إلى الترخيص في مخالفة التكليف الواقعي الواصل كما هو الحال في الترخيص في ارتكاب بعض أطراف العلم، حيث يمكن فيه أيضاً دعوى أنّه من جعل البدل الظاهري للواجب أو الحرام الواقعيين.

في جريان الأُصول العملية في اطراف العلم الاجمالي

بقي في المقام أمر، وهو أنّه **قد يقال**: بعدم جريان الأصل العملي في شيء من أطراف العلم الإجمالي بالتكليف سواء كان الأصل الجاري في كلّ من أطرافه مثبتاً للتكليف وموافقاً للعلم الإجمالي به، أو كان الأصل الجاري في كلّ منها منافياً كما يظهر ذلك مما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ من أنّ شمول خطابات الأُصول العملية لأطراف العلم الإجمالي بالتكليف يوجب المناقضة بين صدرها وذيلها فإن إطلاق الصدر في مثل قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك» جريان الاستصحاب في كل من الأطراف وإطلاق الذيل، «ولكن انقضه بيقين آخر» لزوم رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم جريانه في جميعها، وكذا في قوله ﷺ «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» فإنّ كلّ واحد من الأطراف مشكوك فيه مع قطع النظر عن سائر الأطراف ومقتضى إطلاق العلم في الذيل عدم الحكم بالحلية.

ولكن لا يخفى ما فيه فإنّ ما ورد في الذيل ليس حكماً تعبدياً بل لبيان ارتفاع الموضوع للحكم الظاهري ومن الظاهر أنّ العلم الذي يرفع الموضوع للحكم الظاهري تعلقه بعين ما تعلق به الشك، والعلم في موارد العلم الإجمالي يتعلق بأحدهما لا بعينه لا بأحدهما بعينه، والمورد للحكم الظاهري هو الثاني دون الأول.

. . . .

أضف إلى ذلك أنّه لو فرض إجمال مثل هذه الخطابات بالإضافة إلى أطراف العلم الإجمالي فيرجع في مورد إجمالها بالخطابات التي ليس فيها ذلك الذيل أو التحديد بحصول العلم بالخلاف، كقوله «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»[1] و«الناس في سعة ما لا يعلمون»[2] و«لا تنقض اليقين بالشك» وكيف يلتزم بأن إطلاق العلم والعرفان يشمل العلم والعرفان بالعلم الإجمالي بدعوى لزوم التناقض بين الصدر والذيل مع أنّ لازمه أن لا تجري الأُصول العملية في أطراف العلم الإجمالي غير المنجز مما يعبّر عنه بمورد الانحلال الحكمي، كما إذا كان أحد الاناءين معلوم الطهارة والآخر معلوم نجاسته ثم علم إما بطهارة الأول أو تنجس الثاني بوقوع نجاسة في الثاني أو وقوع المطر في الأول، حيث إن العلم الإجمالي بعدم بقاء الحالة السابقة في أحدهما يمنع عن شمول النهي عن نقض اليقين بالشك لكلّ منهما.

في جريان الأُصول المثبتة في أطراف العلم الإجمالي

وقد ذكر المحقق النائيني ﵀ بأنّه لا مجال للأُصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي سواء كان مقتضاها الترخيص في الارتكاب أم لا فلا يجري استصحاب النجاسة في كلّ واحد من الاناءين المعلوم إجمالاً طهارة أحدهما مع سبق النجاسة في كلّ منهما، كما لا يجري الاستصحاب في طهارة كلّ من الأناءين مع سبق طهارتهما والعلم الإجمالي بتنجس أحدهما بعد ذلك، فإنّ التعبد بالعلم بنجاسة كلّ من الأناءين لا يجتمع مع العلم الوجداني بطهارة أحدهما، وكذا التعبد بالعلم بطهارة

---

١) وسائل الشيعة ١٥:٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول.

٢) وسائل الشيعة ٣:٤٩٣، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

معها موجباً لجواز الإذن في الاقتحام، بل لو صح الإذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضاً، فافهم.

ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال ـ بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء

كلّ منهما مع العلم الوجداني بنجاسة أحدهما، وأما في الأُصول غير التنزيلية التي لا يكون مفادها التعبد بالعلم فعدم جريانها في أُطراف العلم يختص بموارد لزوم الترخيص في المخالفة القطعية نظير قوله «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام»، أو «رفع عن أُمتي ما لا يعلمون» إلى غير ذلك.

وفيه أنّ العلم المتعبد به في الأُصول التنزيلية هو العلم من حيث الجري العملي في كلّ من الأطراف بخصوصه، فالمتعبد به من حيث الجري العملي غير مخالف مع مقتضى العلم الإجمالي بالتكليف بحيث لا يلزم المخالفة القطعية من جريان الأُصول العملية التنزيليّة فلا محذور في جريانها في أطرافها، وإلّا كان التعبد بالعلم مع فرض الشك في غير موارد العلم الإجمالي أيضاً تعبداً بخلاف الوجدان.

ثمّ إنّه قد يقال: إذا كان الممتنع من الترخيص هو الترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال فلا بأس بالأخذ بالأُصول المرخصة في كلّ من أطراف العلم ورفع اليد عن إطلاق الترخيص في كلّ منهما بأن يرخص الشارع في ارتكاب كلّ من الطرفين بشرط الاجتناب عن الطرف الآخر، والمورد من صغريات القاعدة التي تذكر في أنّه كلّما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم المدلول عليه بالخطاب الشرعي ورفع اليد عن إطلاقه، يتعين رفع اليد عن إطلاقه كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة ودلّ خطاب آخر على وجوب الجمعة يحمل الخطابان على كون وجوبهما تخييراً.

لا العلية ـ هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العلية للبحث عنه هناك أصلاً، كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف وتنجزه به، وأما سقوطه به بأن يوافقه إجمالاً فلا إشكال فيه في التوصليّات[١].

ولكن لا يخفى أنّ هذا فيما إذا احتمل أنّ التخيير هو الحكم الواقعي، وفيما نحن فيه لا يحتمل كون الحكم الواقعي تخييرياً، كما إذا علم بأن أحد المايعين خمر أو نجس فإنّ الترخيص في ارتكاب كلّ منهما بشرط الاجتناب عن الآخر لا يكون حكماً واقعياً لشيء منهما فإنّ أحدهما الذي هو خمر في الواقع يجب الاجتناب عنه مطلقاً، والآخر الذي ليس بخمر لا يجب الاجتناب عنه أصلاً.

وعلى الجملة الحكم الظاهري في موضوع لابد من احتمال مصادفته الواقع ومع العلم بعدم كونه حكماً واقعياً لا معنى كونه حكماً طريقياً إلى الواقع، وعلى الجملة الحكم الظاهري المجعول في مورد لابد من احتمال إصابته الواقع.

وأما ما ذكر النائيني ﷺ في وجه عدم إمكان تقييد الترخيص في كلّ من الأطراف بالاجتناب عن الآخر بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، وإذا امتنع إطلاق الترخيص في كلّ منهما امتنع التقييد أيضاً فلا يمكن المساعدة عليه؛ لما تقدّم من أن امتناع أحدهما يقتضي تعين الآخر، وقد ظهر مما ذكرنا أنه لو كان معين لبعض أطراف العلم في جريان الأصل الترخيصي فيه فيؤخذ به بلا محذور، ومن هنا لو علم المكلف إجمالاً بنجاسة الماء أو الثوب فلا يجوز الوضوء من الماء والصلاة في الثوب، وأما شرب الماء فلا بأس به لأصالة الحلية فيه ولا مجرى لها في ناحية الثوب.

[١] لا يخفى أنّه لا مورد للتأمل في كفاية الامتثال الإجمالي مع عدم التمكّن من

. . . .

الامتثال التفصيلي، فإنّ الاحتياط غاية ما يمكن للعبد في مقام الامتثال مع عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي من غير فرق بين أن يستلزم تكرار العمل أم لا، وبين موارد تنجز التكليف الواقعي وعدمه كالشبهات البدوية سواء كانت حكمية أو موضوعية، وكذا كفايته مع التمكّن من الامتثال التفصيلي في التوصليات فإنّ المطلوب والمترتب عليه الملاك نفس الفعل أو الترك المفروض حصولهما بالامتثال الإجمالي، ومن التوصليات العقود والإيقاعات ويكون الاحتياط فيها بتكرار الإنشاء تارة كما إذا تردّد النكاح الممضي شرعاً بين كونه بصيغة أنكحت أو بصيغة زوجت فمع التمكّن من الفحص وتعيين أن الإنشاء بالأولى أو الثانية يكرّر الإنشاء بكلّ منهما، وكما إذا أراد طلاق زوجة موكّله وتردّدت التي وكّله في طلاقها بين امرأتين له فيجري الطلاق على كلّ منهما لحصول طلاق المرأة التي وكّله في طلاقها، وقد يشكل في الإنشاء كذلك تارة باختلال الجزم المعتبر فيه، وأُخرى بلزوم التعليق في العقد أو الإيقاع، ولكن لا يخفى أنّ التردّد في صحة أي الإنشاءين شرعاً لا يوجب التردّد في النية، فإن الإمضاء الشرعي خارج عن الإنشاء والمنشأ حكم شرعي يترتب عليهما، ولذا يحصل الإنشاء والعقد ممن لا يعتقد بالشرع، أو لا يعتني به، وأما التعليق فلا حاجة إليه أيضاً حتّى فيما إذا كانت زوجة موكّله مردّدة بين امرأتين إحداهما زوجته فإنّه إذا أجرى الطلاق على كلّ منهما يتمّ طلاق من كانت زوجة موكّله، بل لو علق الطلاق المنشأ على كلّ منهما على كونها زوجة لموكّله، بأن قال: إن كانت فلانة زوجة موكّله فهي طالق تمّ الطلاق، فإنّه قد ذكر في بحث التعليق في العقد والإيقاع أنّه لا يضر التعليق بحصول أمر يتوقف عنوان العقد أو الإيقاع على حصوله عند الانشاء، حيث يكون التعليق في المنشأ لا الإنشاء، والمفروض أنّ المنشأ

وأما في العباديّات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار[١].

لا يتحقق بدون ذلك الحصول حتّى مع إطلاق العقد أو الإيقاع، ويترتب على ذلك الطلاق احتياطاً في موارد الشبهة في الزوجية والعتق في مورد الشك في الرقية ونحو ذلك.

جواز الإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال التفصيلي

[١] وأما الامتثال الإجمالي في العبادات فإن كان غير محتاج إلى تكرار العمل كما إذا شك المكلف في اعتبار السورة بعد قراءة الحمد في صلاته فقرأها لاحتمال جزئيتها فلا ينبغي المناقشة في جواز ذلك ولو مع تمكّنه من الامتثال التفصيلي ولو علماً فإنّه بالامتثال الإجمالي لا يختلّ شيء مما يعتبر في العبادة من قصد القربة، بل الوجه والتمييز **حتّى لو قيل** باعتبارهما زايداً على قصد القربة، فإن ما لا يحصل بالامتثال الإجمالي تمييز الأجزاء الواجبة عن غيرها وهو غير معتبر في صحتها قطعاً حيث لم يرد في شيء من الخطابات الشرعية والروايات التعرض للزومه، بل ما ورد ما يدفع هذا الاحتمال كصحيحة حريز الواردة في تعليم الإمام عليه السلام الصلاة التي ينبغي للمكلف الإتيان بها بذلك النحو ويأتي التوضيح لذلك عند التعرض لاعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادات.

وأما إذا كان الاحتياط فيها محتاجاً إلى تكرار العمل كما في مورد تردّد الصلاة الواجبة بين القصر والتمام في الشبهة الحكمية أو الموضوعية أو تردّد الثوب الطاهر بين ثوبين فيصلّي صلاته قصراً ويعيدها تماماً أو يصلّي في أحد الثوبين ويعيدها في الثوب الآخر إلى غير ذلك، **فقد يقال**: بعدم جواز ذلك مع التمكّن من الامتثال بالعلم التفصيلي؛ لأنّ الامتثال الإجمالي يلازم الإخلال بقصدي الوجه والتمييز أو لكون التكرار يعدّ لعباً وعبثاً في مقام الامتثال فلا يناسب العبادة، والجواب عن ذلك بأنّه

. . . .

لا يكون في الاحتياط بتكرار العمل إخلال بقصد الوجه، فإنّه إذا أتى المكلّف بالصلاة قصراً وأعادها تماماً بقصد تحقق الصلاة الواجبة عليه فقد حصلت الصلاة المأمور بها واقعاً بقصد وجهها، نعم عند العمل لا تتميز تلك الصلاة عن الأُخرى وقصد التمييز كذلك غير معتبر في صحة العمل ووقوعها عبادة حتّى بناءً على القول بأنّه في الشك في اعتبار القيود الثانوية مما لا يمكن أخذها في متعلق الأمر يلزم رعايتها لاستقلال العقل بلزوم الإتيان بنحو يكون محصّلاً للغرض من متعلّق الأمر، فإنّ مقتضى ذلك القول وإن كان الإلتزام بالاشتغال، إلّا أنّ الإلتزام به يختصّ بمورد عدم ثبوت الإطلاق المقامي فيه، والإطلاق المقامي بالإضافة إلى قصد الوجه وقصد التمييز موجود خصوصاً بالإضافة إلى الثاني فإنّهما مما يغفل عامة الناس عن اعتبارهما ولو كانا معتبرين في حصول الغرض لتعرض الشارع له بالتنبيه عليه في بعض خطاباته، **ويقال:** في مثل هذا الإطلاق المقامي بأنّ عدم الدليل فيه دليل على العدم، أضف إلى ذلك أنّه ليس قصد التمييز في الشبهات الموضوعية من الانقسامات الثانوية حيث يمكن أخذه في متعلق الامر كسائر القيود التي يعبّر عنها بالانقسامات الأولية، بأن يأمر الشارع بالصلاة إلى جهة يعلم حالها أنّها إلى القبلة أو في ثوب طاهر إلى غير ذلك فالإطلاق اللفظي يدفع اعتبار قصد هذا التمييز.

وأما دعوى كون الاحتياط بتكرار العمل مع التمكّن من الامتثال بالعلم التفصيلي يعدّ من اللعب ولا يناسب العبادة فلا يمكن المساعدة عليها أيضاً، وذلك فإنّه قد يكون تكرار العمل وترك الامتثال التفصيلي لغرض عقلائي أنّ المعتبر في العبادة الاتيان بمتعلق الأمر بقصد التقرب والخصوصيات المقارنة لمتعلق الأمر خارجاً أو المتحدة معه الخارجة عن متعلق الأمر لا يعتبر حصولها بقصد القربة

. . . .

فالمكلف إذا أتى بصلاته أول الوقت، أو في مكان خاص بداع نفساني له في أول الوقت أو في الإتيان بها في ذلك المكان صحت صلاته حيث إن المأخوذ متعلق الامر لابد من وقوعه بقصد القربة لا ما هو خارج عن متعلق الأمر ولا يقاس بما إذا كانت الخصوصية المتحدة مع العبادة واقعاً رياءً، فإن قصد التقرب لا يجتمع مع اتحاد متعلق الأمر بما هو محرم، بل **قد يقال**: ببطلان العبادة حتّى مع الخصوصية المنضمة إليها رياءً بدعوى إطلاق ما دلّ على مبطلية الرياء في العمل، ولو كان الرياء في الخصوصية المقارنة المنضمة إليها.

والحاصل أنّ الأتيان بالعبادة في ضمن عملين المسمّى بالامتثال الإجمالي من خصوصيات تلك العبادة الخارجة عن متعلق الأمر بها، ولا يضرّ الإتيان بالخصوصيات الخارجة عن متعلق الأمر بلا داع عقلائي أو بداع نفساني، وهذا مراد الماتن ﷺ من قوله: إنما يضرّ اللعب والعبث إذا كانا بأمر المولى لا في كيفية إطاعته بعد كون الأمر داعياً له إلى أصل الطاعة.

وقد ذكر المحقق النائيني ﷺ وجهاً آخر لعدم جواز التنزل إلى الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي وهو استقلال العقل بأنّ الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال العلمي وإذا أتى المكلّف بصلاته قصراً ثم أعادها تماماً مع تمكّنه من تحصيل العلم بوظيفته من القصر أو التمام يكون الداعي له إلى الصلاة قصراً احتمال الوجوب، وهذا الامتثال كما ذكر في طول الامتثال التفصيلي.

وبتعبير آخر للامتثال مراتب أربع لا يجوز التنزل إلى المرتبة اللاحقة إلّا مع عدم التمكّن من المرتبة السابقة، الامتثال التفصيلي والامتثال بالعلم الاجمالي، الامتثال الظني والامتثال الاحتمالي كما يأتي التعرض لذلك.

كما إذا تردد أمر عبادة بين الأقل والأكثر، لعدم الإخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها، مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه نشأ من قبل الأمر بها، كقصد الإطاعة والوجه والتمييز فيما إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذ إلّا بعدم إتيان ما احتمل جزئيته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية.

أقول: لم يظهر وجه صحيح لكون الامتثال الإجمالي في طول الامتثال التفصيلي بل هما في عرض واحد، وذلك فإنّ المعتبر في العبادة هو حصول العمل بنحو قربي لا لزوم خصوص الإتيان بالعمل بداعي الأمر به، نعم هذا من أفراد حصول العمل قربياً كما أنّه يكفي في حصول القربة الإتيان بداعي احتمال كونه متعلق الأمر، وما يكون في طول الامتثال العلمي الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي مع التمكّن من الامتثال العلمي كما إذا كان المكلف في آخر الوقت بحيث لا يتمكّن إلّا من الاتيان بأربع ركعات قبل خروج الوقت ودار أمره بين أن يصليها في ثوب طاهر معلوم وبين أن يصليها في أحد ثوبين يعلم بطهارة أحدهما ونجاسة الآخر، فإن العقل في الفرض مستقل برعاية الامتثال التفصيلي وعدم جواز التنزل إلى الاحتمالي، هذا مع أن الإتيان بالقصر أولاً ثم إعادتها تماماً يكون بداعي الأمر المعلوم إجمالاً المتعلق بأحدهما واقعاً، وهذا الامتثال علمي لا احتمالي غاية الأمر لا يدري حال العمل أنّ ما يأتي به هو متعلق الأمر أو ما يأتي به بعده أو أتى به قبل ذلك فيكون فاقداً لقصد التمييز وقد تقدم عدم اعتباره في صحة العبادة.

جواز الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال الظني التفصيلي

ثمّ إنّ الماتن ﷺ لم يصرح في كلامه دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والامتثال الظني بالظن الخاصّ، والظاهر أنّه أدرج الامتثال الظني الخاص في الامتثال

وأما فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تارة، وبالتمييز أخرى، وكونه لعباً وعبثاً ثالثة.

وأنت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه، غاية الأمر أنه لا تعيين له ولا تمييز فالإخلال إنما يكون به، واحتمال اعتباره أيضاً في غاية الضعف، لعدم عين منه ولا أثر في

التفصيلي، وكيف ما كان إذا دار الأمر بين الامتثال التفصيلي بالظن الخاص والامتثال الإجمالي فللمكلّف الأخذ بالامتثال الإجمالي فإن غاية ما دلّ على اعتبار الظنّ انّه في اعتبار الشارع علم أو أنّه كالعلم، وقد تقدم جواز الإمتثال الاجمالي مع التمكّن من الامتثال بالعلم الوجداني التفصيلي، نعم بناءً على عدم جواز الإمتثال الإجمالي مع التمكّن منه للإخلال بقصد التمييز يتعين على المكلف في الواقعة تشخيص الوظيفة بالظن المعتبر، ولكن يجوز له الإتيان بالمحتمل الآخر لاحتمال كونه هو الواجب واقعاً بلا فرق بين الإتيان بذلك المحتمل بعد الإتيان بالمظنون وجوبه أو الإتيان به قبل الإتيان بالمظنون، فإن الإتيان به برجاء أنّه الواجب واقعاً مع الإتيان بالمظنون من أرقى مراتب العبودية، مثلاً إذا سافر بأربعة فراسخ مريداً الرجوع قبل عشرة أيام يأتي بالصلاة التي استفاد باجتهاده أو تقليده وجوبها بقصد أنها الواجب في حقه، ثمّ يأتي بالتمام لرجاء إدراك الواقع أو يأتي بالآخر رجاءً أولاً ثم يأتي بما هو الواجب في حقه باجتهاده أو تقليده، **وقد يقال:** بتعيّن الإتيان بالمظنون أولاً ثم الإتيان بالمحتمل الآخر رجاءً بدعوى أنّه في العكس يكون الامتثال احتمالياً، وقد حكي عن الشيرازي ﷺ أنّه في مسألة المسافر المزبور يتعين عليه عند إرادته الاحتياط الإتيان بالقصر أولاً ثم الإتيان بالتمام رجاءً، والمحكي عن الشيخ ﷺ تعين الاتمام أولاً ثم الإتيان بالقصر رجاءً واختلافهما ناش من الاختلاف المستفاد من الروايات الواردة من أن المستفاد

الأخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالباً، وفي مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض، وإلّا لأخلّ بالغرض، كما نبّهنا عليه سابقاً.

وأما كون التكرار لعباً وعبثاً، فمع أنه ربما يكون لداعٍ عقلائي، إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى، لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها، كما لا يخفى، هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالإمتثال.

منها وجوب القصر أو التمام، ولكن لا يخفى أنّه لا موجب للإلتزام بأنّه يتعين الإتيان بالمظنون أولاً، فإنّه مع تقديم المحتمل الآخر يأتي به رجاءً ثم يأتي بالمظنون بقصد أنّه الواجب في حقه فعلاً بحسب الأدلة فلا يفوت منه قصد التمييز.

في دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والظني التفصيلي

وإذا دار الأمر بين الامتثال الإجمالي والظني المعتبر بدليل الانسداد المعبر عنه بالظن المطلق **فقد يقال:** إنّه بناءً على أن نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن المطلق شرعاً فاللازم على المكلف ترك الامتثال الإجمالي والأخذ بالامتثال الظني؛ لأنّه لا يستكشف من مقدمات الإنسداد حجية الظن المطلق شرعاً إلّا إذا كان من مقدماتها عدم جواز الاحتياط لكونه مفوتاً لقصد التمييز المعتبر في العبادات، أو أنّ الاحتياط غير جايز فيها وفي غيرها لكونه موجباً لإختلال نظام العباد، وأما بناءً على أنّه ليس نتيجتها اعتبار الظن شرعاً بل عدم وجوب الاحتياط التام برعاية التكاليف في مظنونات التكليف والمشكوكات والموهومات لكون الاحتياط كذلك موجباً للعسر والحرج فمقتضاها جواز التنزل إلى لزوم الاحتياط في المظنونات خاصة فلا بأس بجواز الإمتثال الإجمالي وترك تحصيل الظن في الوقايع.

وقد ذكر صاحب القوانين ﷺ أنّه لا يجوز للمكلّف في العبادات ترك الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط فيها وتعجب الشيخ الانصاري ﷺ من هذا الحكم وذكر أنه

وأما إذا لم يتمكن الا من الظن به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامتثال الظني لو لم يقم دليل على اعتباره، إلّا فيما إذا لم يتمكن منه، وأما لو قام على اعتباره مطلقاً، فلا إشكال في الاجتزاء بالظني، كما لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال الظني، بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد، بناءً على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، وأما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه

كيف يصحّ ممن لا يرى اعتبار الظن إلّا بمقدمات الإنسداد ويذهب إلى بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

وفيه أنّ التعجب بناءً على اعتبار الظن على الحكومة في مورده وأما بناءً على الكشف فلا مورد للعجب.

في دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والظني المطلق

ولعل المحقق القمي ﷺ يرى اعتبار الظن المطلق على الكشف لاعتبار قصد التمييز فيها وترك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط يوجب فقده.

أقول: أما احتمال أنّ حكم المحقق القمي ببطلان عمل تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط مبني على اعتبار قصد الوجه والتمييز فلا يحتمل ذلك في موارد عدم توقف الاحتياط على تكرار العبادة، فإن اعتبار قصد الوجه والتمييز في أجزاء العمل وقيوده غير معتبر قطعاً بل يلزم على المحقق القمي حينئذٍ الإلتزام ببطلان الاحتياط في موارد الشبهة البدويّة من الشبهة الموضوعيّة كما إذا أراد المكلف صوم يوم لاحتمال فوت الصوم عنه مع ظنه عدم الفوت ونحو ذلك مما لا يحتمل إلتزامه بذلك، وكذلك لا يحتمل بأن يحتاط المجتهد في مسألة مع ظنه بأحد الطرفين من مسائل العبادات، وأما دعوى عدم جواز الاحتياط في المسائل فإن الاحتياط فيها يوجب الاختلال في النظام فلا يخفى ما فيها، فإن الاختلال في النظام

العسر المخل بالنظام، أو لأنه ليس من وجوه الطاعة والعبادة، بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار، كما توهم، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن كذلك.

وعليه: فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والإجتهاد، وإن احتاط فيها، كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام، ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والإشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، وهو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات، أو صح أن يقال، وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أُمورٍ:

أحدها: أنه لا ريب في أنّ الأمارة غير العلمية ليس كالقطع[١].

يترتب على الاحتياط في جميع الوقايع من العبادات وغيرها ولا يلزم من الاحتياط في خصوص العبادات التي يبتلي بها المكلف، ولذا يأخذ بعض الناس بالاحتياط فيها من صلاته وصومه وغسله وتيمّمه من غير اختلال لأُمور معاشه.

وعلى الجملة: الحكم ببطلان عبادة من يأخذ بالامتثال الإجمالي فيها غير صحيح، نعم ذكر المحقق النائيني ﷺ عدم الجواز فيما إذا كان الاحتياط موجباً لتكرار العمل بدعوى أن المكلّف عند الامتثال الإجمالي يكون داعيه إلى العمل احتمال الأمر لا الأمر وقد تقدم ما فيه فلا نعيد.

الأمارات

في الأمارات غير العلميّة

[١] قد تقدم أنّ القطع بالتكليف الفعلي يوجب تنجّز التكليف المقطوع به ولا يمكن التصرف في منجزيته، وأنّ العلم الإجمالي بالتكليف مقتض لتنجز التكليف المعلوم بالإجمال بالإضافة إلى عدم جواز مخالفته القطعية ولزوم موافقته

في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية، بل مطلقاً، وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لإقتضائها الحجية عقلاً، بناءً على تقرير مقدمات الإنسداد بنحو الحكومة، وذلك لوضوح عدم اقتضاء

القطعية على مسلك الماتن ﷺ وموجب لعدم جواز مخالفته القطعية، ومقتض بالإضافة إلى موافقته القطعية على ما اخترناه، وأمّا بكلا قسميه أي الظن النوعي والشخصي فلا يوجب بنفسه تنجز التكليف المظنون كما لا يكون مقتضياً له، بل كونه طريقاً منجزاً يحتاج إلى الاعتبار أو أن تثبت مقدمات وتطرأ على المكلفين حالات توجب اعتبار الظن عقلا كما على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة، وعدم اقتضاء الظن للاعتبار بنفسه في ثبوت التكليف ظاهر، وكذا في اعتباره في مرحلة سقوطه بعد ثبوته، وان يظهر من بعض الكلمات، يكتفى بالظن بالفراغ في مرحلة الامتثال على ما حكى الماتن ﷺ واحتمل في وجهه عدم لزوم دفع الضرر المحتمل عندهم.

أقول: الضرر المحتمل الذي ذكر البعض عدم لزوم الاجتناب عنه هو الضرر الدنيوي لا الضرر الأُخروي؛ ولذا يجب الاجتناب ورعاية احتمال التكليف في جميع أطراف العلم الإجمالي، وكذا يجب الفحص في الشبهات الحكمية عن التكليف ولا يجوز الرجوع إلى الأصل النافي، ولو كان الضرر الأُخروي المحتمل غير لازم الدفع لكان اللازم الاكتفاء بمجرد احتمال الامتثال ولا يلزم خصوص الظن به.

وعلى الجملة: الظن في نفسه لا اعتبار به سواء تعلق بثبوت التكليف أو بسقوطه بعد إحراز ثبوته كيف ولو صادف احتمال الضرر أي استحقاق العقاب الواقع يثبت.

ثم لا يخفى أنّ اعتبار الظن يكون بالشرع سواء كان الاعتبار تأسيساً أو إمضاءً،

غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف، ولا سقوطاً وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فتأمل.

وأما ما ذكر الماتن من طروّ حالات وترتيب مقدمات يحكم العقل باعتباره معها كاعتبار القطع حال الانفتاح فهو غير صحيح، فإنّه بناءً على طروّها وتقرير مقدماتها لا يحكم العقل باعتبار الظن بل يحكم بالاحتياط في مظنونات التكليف المعبر عنه بالتبعيض في الاحتياط برعاية التكليف المحتمل فيها وعدم لزوم رعايته في المشكوكات والموهومات.

وعلى الجملة استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواقعي في المظنونات بناء على تقرير مقدمات الانسداد على الحكومة غير مترتب على الظن بأن يكون هو المنجّز للتكاليف، بل المنجّز لها العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في الوقايع التي يبتلي بها المكلف، والقاعدة الأولية وإن تقتضي رعاية احتمال التكاليف المعلومة بالإجمال حتى في الموهومات إلّا أن الاحتياط التام لكونه موجباً للعسر والحرج ونعلم أنّه غير مراد للشارع يرفع اليد عن رعايتها في المشكوكات والموهومات ويبقى لزوم رعايتها في المظنونات بحاله، وسيأتي توضيح الفرق بين هذا التبعيض في الاحتياط وبين اعتبار الظن لكونه طريقاً متبعاً عند التكلم في مقدمات الانسداد كما هو على الكشف، حيث يرفع اليد بالظن المطلق القائم على نفي التكليف عن الإطلاق أو العموم المقتضي لثبوت التكليف ويقع التعارض بين ظنين نوعيين يدلّ أحدهما على ثبوت التكليف، والآخر على نفيه على ما يأتي.

ثانيها: في بيان إمكان التعبد بالأمارة غير العلمية شرعاً، وعدم لزوم محال منه عقلاً[١].

في إمكان التعبد بالأمارة

في بيان المراد من الإمكان في المقام

[١] لا ينبغي التأمل في أنّ البحث في إمكان التعبد بغير العلم من الأمارة غير العلمية وغيرها ليس بحثا عن الإمكان الذاتي في مقابل الامتناع الذاتي، والمراد من الامتناع الذاتي أن يكون لحاظ الشيء كافياً في الجزم بامتناعه كلحاظ اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، فإنّ الإمكان الذاتي للتعبد بغير العلم غير قابل للتأمل، فإنّ لحاظه بمجرده لا يكون كافياً في الحكم بامتناعه، وكذا ليس المراد منه مجرد الاحتمال كما في قولهم ـ على ما قيل ـ: كلّ دم أمكن كونه حيضاً فهو حيض، وفي المحكي عن الشيخ الرئيس: كلما قرع سمعك من العجائب فذره في بقعة الإمكان، حيث إن العاقل لا يعتقد بامتناع شيء وقوعاً أو إمكانه كذلك بلا شاهد وبرهان، بل المراد منه الإمكان الوقوعي، ويكون البحث في أنّه يلزم من اعتبار أمارة غير علمية أو غير العلم، وقوع ما هو محذور مطلقاً المعبّر عنه بالممتنع، أو ما هو محذور على الحكيم المعبّر عنه بالأمر القبيح كالأمر بارتكاب الفساد والاجتناب عن الصلاح أو التكليف بما لا يطاق، أو لا يلزم شيء من ذلك، وظاهر كلام الشيخ الأنصاري ﷺ أن عدم ثبوت امتناع الشيء ولزوم المحذور من وقوعه طريق عند العقلاء إلى إمكانه، ولذا تصدى ﷺ لرفع المحاذير المتوهمة من لزوم التعبد بالظن، واورد عليه الماتن ﷺ بما حاصله.

أنّ بناء العقلاء على الإمكان الوقوعي للشيء مع عدم ثبوت امتناعه من ترتيب آثار الإمكان، وعلى تقدير بنائهم على الإمكان مع احتمال الامتناع فلا يصح الاعتماد

في قبال دعوى استحالته للزومه، وليس الإمكان بهذا المعنى، بل مطلقاً أصلاً متبعاً عند العقلاء، في مقام احتمال ما يقابله من الإمتناع، لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه، ومنع حجيتها ــ لو سلم ثبوتها ــ لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، والظن به لو كان فالكلام الآن في إمكان التعبد بها

عليها؛ لأنّها تحتاج إلى إحراز الإمضاء فإن كان طريق الإمضاء موجباً للعلم به يحرز معه إمكان التعبد بغير العلم؛ لأنّ وقوع الشيء من طرق إثبات إمكانه وإن لم يثبت الإمضاء بالعلم كما هو الفرض، فلا يفيد لأنّ الكلام في المقام في إمكان التعبد بغير العلم ومن غير العلم ما دلّ على اعتبار تلك السيرة وإمضائها، وأعقب ذلك بأنّه لا يترتب على البحث في إمكان التعبد بغير العلم وامتناعه ثمرة فإنّه يتعين في الإلتزام بأمارة غير علمية ثبوت التعبد بها بالعلم أو بما ينتهي إليه، فإن أحرز وقوع التعبد بها كذلك يستكشف إمكانه أيضاً، لأنّ وقوع الشيء طريق إلى العلم بإمكانه وإن لم يحرز التعبد بها كذلك يكون البحث في إمكان التعبد لغواً لأنّه لا يختلف الحال بين إمكانه وعدمه بعد فرض عدم وقوع التعبد به.

وقد يقال: بأنّه ليس مراد الشيخ ﷺ دعوى سيرة العقلاء على الإمكان في كلّ شيء احتمل امتناعه.

ليقال، بمنع ذلك، بل مراده البناء على إمكان الحكم الذي هو مدلول خطاب المولى، فإنّه إذا ورد في خطابه ما هو ظاهر في وقوع التعبد بأمارة غير علمية كخبر العدل واحتمل عدم إمكان التعبد به في الأحكام أو الموضوعات يأخذون بظاهر الخطاب المزبور، نظير ما ورد في خطاب الأمر بإكرام العلماء وشك في إمكان طلب إكرام غير العادل من العلماء، فلا يجوز طرح عموم الخطاب بمجرد احتمال الامتناع **بأن يقال:** العموم المزبور إمكانه ثبوتاً غير ثابت يحتمل في الخطاب التأويل، نعم إذا

وامتناعه، فما ظنك به؟ لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقاً، أو على الحكيم تعالى، فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان، وبدونه لا فائدة في إثباته، كما هو واضح.

وقد انقدح بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ من كون

ثبت امتناع الحكم المدلول عليه بالخطاب ثبوتاً لقبحه من الحكيم يطرح ذلك الظهور أو يؤوّل وقد تحصّل أنّ البحث في إمكان التعبد بالأمارة غير العلمية مرجعه أنّه يثبت عند العقل محذور من التعبد بالأمارة غير العلمية ليطرح الخطاب الظاهر فيه أو أنّه لم يثبت حتّى يؤخذ بمدلوله، وهذا بحث أُصولي تترتب عليه الثمرة.

أقول: لو كان المراد مما ذكر الشيخ من القاعدة عند العقلاء لكان هذا من إثبات إمكان التعبد بغير العلم بالوقوع؛ لأنّ مع إحراز سيرتهم على الأخذ بظاهر كلام المولى وخطابه حتّى فيما كان مدلوله اعتبار أمارة يكون العقل حاكماً بأنّه لو لم يمكن التعبد بأمارة غير علمية لكان على الشارع ردع الناس عن الأخذ بظاهر خطاباته، ومع إحراز عدم ردعه بضميمة عدم إحراز امتناع التعبد يكون ذلك دليلا قطعياً على إمضاء السيرة ووقوع التعبد بأمارة غير علمية ولو في الجملة، وإنّما قلنا بضميمة عدم إحراز الامتناع عند العقل؛ لأنّه مع ثبوت الامتناع عنده لا حاجة إلى ردعه لكفاية اعتماده في الردع على حكم العقل بالامتناع.

وقد أورد المحقق النائيني على ما ذكر الشيخ بوجه آخر، وهو أنّه على تقدير السيرة من العقلاء على ترتيب آثار إمكان الشيء عند عدم ثبوت امتناعه فهو فيما إذا كان المشكوك إمكانه التكويني لا الإمكان التشريعي، والكلام في إمكان التعبد بالأمارة غير العلمية في إمكانه التشريعي ولا يخفى ما فيه، فإن الإمكان أو الامتناع

الإمكان عند العقلاء مع احتمال الإمتناع أصلاً، والإمكان في كلام الشيخ الرئيس: (كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان، ما لم يذدك عنه واضح البرهان)، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والإيقان، ومن الواضح أن لا موطن له إلّا الوجدان، فهو المرجع فيه بلا بينة وبرهان.

وكيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولو لم يكن بمحال أُمور[١]:

يكون من حكم العقل غاية الأمر المتصف بحكمه بالإمكان أو الامتناع يكون الشيء التكويني أو الأمر التشريعي، من الحكم التكليفي أو الوضعي، فلا يختلف ولا يتعدد الإمكان أو الامتناع وإنما الاختلاف في الموصوف بكل منهما.

في إمكان التعبد بالأمارة غير العلمية

[١] **قيل** يلزم من التعبد بالأمارة غير العلمية اجتماع المثلين من إيجابين أو تحريمين فيما أصاب أو ضدين من إيجاب وتحريم ومن إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما أخطأ، ولو فرض الكسر والانكسار في موارد خطأ الأمارة يلزم التصويب أي تبدل الحكم الواقعي إلى ما يقتضيه الانكسار، والانكسار من الحكم الذي هو مدلول الأماره أو حكم ثالث آخر **كما قيل** بأنّ التعبد بالأمارة يوجب بطلان الضدّين، كما إذا كان فعل واجباً واقعاً وقامت الأمارة على وجوب ضدّه، كما يوجب التعبد بها تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، كما إذا قامت الأمارة على عدم وجوب ما هو واجب واقعاً أو عدم حرمة ما هو حرام واقعاً، بأن قامت على كون الفعل الذي هو واجب واقعاً أنّه محكوم بسائر الأحكام أو ما هو حرام واقعاً على كونه محكوماً بغير الحرمة.

وأجاب الماتن ﷺ **عما قيل** من لزوم الأمرين الأولين بأنّهما غير لازمين لاعتبار

أحدها: اجتماع المثلين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما أصاب، أو ضدين من إيجاب وتحريم ومن إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما أخطأ، أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام.

الأمارة وذلك فإنّ اعتبارها عبارة عن جعل الحجية التي كانت للقطع بالتكليف بالذات وبحكم العقل للامارة فتكون الأمارة القائمة على التكليف الواقعي منجّزة له فيما أصاب، فيكون المكلف مستحقاً للعقاب على مخالفة ذلك التكليف الواقعي ومعذّرة فيما أخطأ كما أن المكلف يستحق المثوبة والعقاب على مخالفة الأمارة في موارد مخالفتها الواقع لانقياده وتجريه، واعتبار الحجية للأمارة القائمة على التكليف لا يستلزم جعل حكم تكليفي على طبقها أصلاً، وذلك فإنّ الفعل الذي قامت الأمارة على حكمه الواقعي لا يكون فيه مصلحة أو مفسدة غير ما كان فيه قبل قيامها فلا موجب لجعل حكم نفسي آخر، حيث إن جعله يكون بلا ملاك وكذا لا موجب لجعل حكم مولوي طريقي يتعلق بذلك الفعل؛ لانّ شأن الحكم الطريقي لكون جعله تحفظاً على امتثال التكليف الواقعي عند ثبوت التكليف الواقعي أو التعذير عنه، والمفروض تنجّز الحكم الواقعي عند إصابة الأمارة التكليف الواقعي والتعذير عنه عند عدم إصابتها بنفس جعل الحجية لها التي هي من قسم الحكم الوضعي.

وعلى الجملة فلا معنى لتنجّز الواقع بعد فرض تنجّزه ولو فرض الأمر بالعمل بالأمارة يكون الأمر المزبور إما ارشاداً إلى حجيتها أو إرشاداً إلى موافقة التكليف الواقعي وإطاعته.

وقد أُورد على ما ذكره الماتن ﷺ بوجهين:

أولهما: أنّه لو كان المجعول في اعتبار الأمارة جعل الحجية لها التي هي بمعنى

ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضد الواجب.

ثالثها: تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوماً بسائر الأحكام.

والجواب: إن ما ادعي لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل، وذلك لأن التعبد

المنجّزية والمعذرية لزم التخصيص في الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان، فإنّه إن اعتبرت الأمارة القائمة بالتكليف الواقعي عند إصابتها الواقع علماً به فيرتب على هذا الاعتبار استحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي لوصوله بتلك الأمارة ولا يقبح العقاب على مخالفته لوصول التكليف وكون المكلف عالماً في اعتبار الشارع فلا موضوع في موردها لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ وإما مع عدم اعتبارها علماً وبقاء التكليف الواقعي على حاله من عدم البيان يكون المكلف معاقباً على مخالفته، وهذا معنى التخصيص في حكم العقل، ولكن هذا الإشكال ضعيف وذلك فإنّ الموضوع في قاعدة قبح العقاب بلا بيان عدم البيان لا عدم العلم وبجعل الحكم الطريقي أو اعتبار الحجية للأمارة يرتفع عدم البيان، فإنّ المراد بالبيان مصحح العقاب ولذا يكون الأمر المولوي الطريقي بالاحتياط في الشبهة البدوية في مورد حتّى بعد الفحص موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي، وتخرج تلك الشبهة عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها.

والوجه الثاني: ما ذكره المحقق الاصبهاني وهو أنّه لا عقاب على مخالفة الواقع مع عدم الحجة على الواقع عقلا أو شرعاً فنفس جعل الحجية بنفس جعل العقاب المتوقف على وجود الحجيّة دوري.

وفيه أيضا أنّ الشارع يعتبر تأسيساً أو إمضاءً مخالفة الأمارة المصيبة للتكليف الواقعي موضوعاً لاستحقاق العقاب على مخالفة ذلك التكليف، وهذا الاعتبار معنى

بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته، والحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحة الإعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجرياً وانقياداً مع

إنشاء الحجية للأمارة وإذا وصل هذا الاعتبار إلى المكلف يترتب على مخالفة الأمارة المصيبة للتكليف الواقعي استحقاق العقاب، ولذا يكون الشك في حجية أمارة مساوقة للقطع بعدم حجيتها، فإنشاء الحجية الموقوف عليها الاستحقاق الفعلي غير الاستحقاق الموقوف كما لا يخفى.

وقد ذكرنا مراراً أن اعتبار الأمارة عبارة عن كونها علماً في اعتبار الشارع كما هو الحال أيضا في سيرة العقلاء حيث يعتبرون خبر الثقة أو ظاهر خطاب المتكلم علماً بمراده، وقد أورد المحقق الاصبهاني على ذلك أيضا بأن اعتبار الأمارة علما بتنزيلها منزلة العلم في الأثر العقلي فمرجعه إلى جعل الأثر العقلي للأمارة أي التنجيز الذي لا يقول بجعله من يقول باعتبار الأمارة علماً، وإن كان تحقيق الموضوع للأثر العقلي، فمقتضاه أن يكون الأثر العقلي مترتباً على الأعم من الوصول الحقيقي والاعتباري، لا أن يكون مترتباً على خصوص العلم الوجداني.

وفيه أنّ التنزيل فيما كان المنزل بنفسه قابلا للاعتبار والجعل يكون بجعله لا جعل أثر المنزل عليه على المنزل، والموضوع لاستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف تمامية البيان لذلك التكليف بحيث يخرج المورد به عن اللابيان الموضوع لقبح العقاب، وكما تقدم أن ترتب الاستحقاق على مخالفة التكليف المعلوم لكون العلم بياناً وباعتبار الأمارة القائمة بالتكليف علماً يتمّ كونها بياناً أي مصححاً للعقاب.

وعلى الجملة مقتضى السيرة العقلائية في باب الأمارات اعتبارهم تلك الأمارات علماً، ولذا يطلقون عليها العلم والشارع قررهم على اعتبارهم في

عدم إصابته، كما هو شأن الحجة غير المجعولة، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدين، ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والإرادة، كما لا يخفى.

وأما تفويت مصلحة الواقع أو الإلقاء في مفسدته فلامحذور فيه أصلاً، إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبة [١] على مفسدة التفويت أو الالقاء.

الشرعيات أيضاً، ويشهد لكونها علما في اعتبار الشارع أيضا أنّ الاعتماد عليها لا يكون تخصيصاً أو تقييداً في مثل قوله سبحانه **﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾**[١] **﴿إنّ الظن لا يغني من الحق شيئا﴾**[٢] حيث إنّ مثلهما آبٍ عن التخصيص، واعتبار مثل الظن بالقبلة إذا لم يعلم وجهه من قبيل الاكتفاء بالامتثال الظني في التكليف المحرز بالعلم التفصيلي، حيث ذكرنا جواز الاكتفاء من الشارع في مثله حتى بالامتثال الاحتمالي كما في مورد قاعدتي الفراغ والتجاوز لا من باب جعل الظن أمارة فتدبر.

[١] وتوضيح الجواب عن المحذور الثالث وهو لزوم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة هو أنّ الحكم الواقعي المتعلق بالفعل جعله ناشٍ عن مصلحة أو مفسدة في ذلك الفعل، وأما اعتبار الأمارة القائمة على الحكم الواقعي فناشئ عن الصلاح في نفس الاعتبار لها، وإذا كانت مصلحة في اعتبارها فلا محذور في تفويت المصلحة أو ابتلاء المكلف في المفسدة في بعض الأحيان.

وبتعبير آخر أنّ الأمارة القائمة بوجوب فعل أو حرمته أو إباحته إما أن تكون معتبرة بنحو السببية والموضوعية، بأن يكون قيامها بحكم فعل موجباً لحدوث مصلحة أو مفسدة في ذلك الفعل أو زوال المصلحة أو المفسدة عنه، بحيث يكون

---

١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢) سورة يونس: الآية ٣٦.

. . . .

قيامها على خلاف الواقع من الجهات المحسنة والمقبّحة فلا يكون في البين تفويت مصلحة أو إلقاء في المفسدة، وإنّما يوجب اعتبارها كذلك التصويب المعتزلي المجمع على بطلانه، وإمّا أن تكون معتبرة بالإلتزام بالمصلحة السلوكية كما يظهر هذا الإلتزام من كلمات الشيخ ﷺ والمراد بالمصلحة السلوكية أن لا يكون تغيّر في صلاح الفعل أو فساده، بل يكون العمل بالأمارة فيه مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع، كما إذا قامت الأمارة بوجوب القصر في مورد يكون الواجب فيه واقعاً هو التمام، فإنّ العمل بتلك الأمارة بالإتيان بالصلاة قصراً فيه صلاح مساوٍ لما فات عن المكلف من مصلحة الصلاة تماماً، وهذا فيما إذا لم ينكشف الخلاف في الأمارة المزبورة أصلاً، وأما إذا انكشف الخلاف بعد خروج الوقت يتدارك بها مصلحة فوت الصلاة تماماً في الوقت خاصة، ولذا يجب قضائها تماماً وإذا انكشف الخلاف في الوقت يتدارك بها مصلحة فوت التمام في أول الوقت خاصة، ولذا تجب إعادتها قبل خروج الوقت ويلتزم بأن هذا النحو من اعتبار الأمارة الذي اختاره الشيخ في ظاهر كلامه لا محذور فيه إلّا أنّه لا دليل على الاعتبار بهذا النحو.

أقول: هذا النحو من الاعتبار أيضاً يوجب التصويب فيما إذا لم ينكشف الخلاف أصلاً أو انكشف بعد الوقت فيكون الوجوب في الوقت تخييراً، أو تخييراً بين الإتيان بالقصر في الوقت والتمام بعد خروجه أو الاتيان بالتمام في الوقت فإنّه لا معنى لسلوك الأمارة إلّا العمل على طبق مدلولها وهو الإتيان بالفعل الذي قامت على وجوبه، وهذا فيما قامت الأمارة على وجوب فعل وكان الواجب في الواقع فعلاً آخر، وأما إذا قامت على إباحة فعل كان في الواقع حراماً أو واجباً كان سلوك الأمارة بالفعل في الأول أيضاً، وبالترك في الثاني، ومع عدم انكشاف خلافها أصلاً كيف

. . . .

يتصور بقاء المفسدة في الأول والمصلحة في الثاني مع فرض المصلحة السلوكية التي هي بالفعل في الأول والترك في الثاني؟

وعلى الجملة يتعيّن في اعتبار الأمارة بالطريقيّة المحضة، بمعنى أنّ قيام الأمارة بوجوب فعل أو حرمته أو إباحته لا يوجب انقلاباً في ملاك ذلك الفعل أصلاً، ولا يحدث في العمل على طبق الأمارة مصلحة بمقدار ما يفوت من مصلحة الواقع أو يتدارك مقدار ما يبتلي به المكلّف بالمفسدة الواقعية، بل اعتبار الأمارة علماً أو جعل الحجية لها أو جعل الحكم الطريقي على طبق مدلول الأمارة فيه مصلحة ولا تكون هذه المصلحة شخصية، بمعنى ثبوت الصلاح في ثبوت مصلحة في كلّ مورد من موارد قيامها، بل يصح الاعتبار والجعل مع المصلحة النوعية بأن تكون تلك المصلحة التحفظ على التكاليف الواقعية من حيث الرعاية والامتثال بأن يرى الشارع أنه لو لم يعتبر الأمارة الفلانية وأوكل في وصول المكلف إلى التكاليف الواقعية إلى اعتقاده الجزمي يكون اعتقاده الجزمي بالتكاليف الواقعية أقل إصابة من صورة اتباعه تلك الأمارة ولو مع تمكّنه من الاحتياط في الوقايع، إلّا أن صعوبة الاحتياط في الوقايع يوجب إهماله في تلك التكاليف، فتعتبر الأمارة لتسهيل الأمر والمصلحة النوعية المعبّر عنها بتسهيل الأمر الجارية حتّى في اعتبار الأُصول النافية، وهذه المصلحة النوعية المترتبة على اعتبار الأمارة أو الأصل تجتمع مع المفسدة الشخصية وفوت المصلحة، ولا قبح فيه على الحكيم كما يظهر ذلك في القوانين المشروعة من العقلاء في مجتمعاتهم من رؤسائهم، ولعل ما ذكر الماتن ﷺ من قوله: «وأما تفويت مصلحة الواقع أو الإلقاء في مفسدته فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الالقاء» راجع إلى ملاحظة المصلحة

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية أو بانه لا معنى لجعلها إلّا جعل تلك الأحكام[١]. فاجتماع حكمين وإن كان يلزم، إلّا أنهما ليسا بمثلين أو

النوعية التي لا محذور مع رعايتها فوت مصلحة شخصية أو الإلقاء في المفسدة كذلك.

في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

[١] يعني لو قيل بأن جعل الحجية للأمارة يلزمها جعل مدلول الأمارة حكماً تكليفياً أو أنه لا معنى لجعل الحجية لها إلّا بجعل مدلول الأمارة حكماً تكليفياً فاجتماع حكمين وإن يلزم في فعل واحد إلّا أنهما ليسا بمثلين عند إصابة الأمارة الواقع ولا بضدين عند خطئها، والوجه في ذلك أن الحكم الواقعي حكم تكليفي نفسي ينشأ عن مصلحة أو عن مفسدة في متعلّقه، ولذا تتعلّق بذلك المتعلّق الإرادة والكراهة من المولى، والمجعول في اعتبار الأمارة حكم طريقي ينشأ من مصلحة في نفس ذلك الحكم، حيث يوجب تنجيز الواقع أو العذر عنه من غير أن يتعلق بمتعلقه إرادة أو كراهة فيما إذا لم يتعلقا به مع قطع النظر عن قيام الأمارة واعتبارها فلا يلزم اجتماع إرادتين بالإضافة إلى فعل ولا اجتماع الإرادة والكراهة فيه، وإنما يلزم إنشاء حكم واقعي حقيقي يكون على وفقه إرادة الفعل أو الكراهة عنه، وإنشاء حكم طريقي آخر، فلا يكون بين الحكمين محذور اجتماع المثلين إذا اتفقا، ولا اجتماع الضدين إذا اختلفا، ولا اجتماع إرادة وكراهة في فعل واحد حيث لا إرادة ولا كراهة إلّا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي النفسي.

ثم إنه ﷺ ذكر الإشكال في الإلتزام بفعلية التكليف الواقعي في بعض موارد الأُصول العملية كأصالة الإباحة الشرعية، ووجهه أن الإذن في الإقدام والاقتحام وارتكاب الفعل وإن كان لمصلحة في الإذن ينافي الحرمة الواقعية النفسية الفعلية،

ضدين، لان أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجز، أو لصحة الإعتذار بمجرده من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين

كما إذا كان المأذون حراماً واقعياً حيث إن الإذن الطريقي وإن يكون لمصلحة في نفس الإذن لا لعدم مصلحة ملزمة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه، كما هو الحال في الإذن الواقعي النفسي، إلّا أن الطريقي منه أيضاً ينافي الحرمة الواقعية الفعلية فلا محيص في مثله من الالتزام بأنه لا إرادة ولا كراهة في نفس المولى عند تحقق الإذن في الارتكاب لا بمعنى أن الحرمة الواقعية ليست بفعلية مطلقا بل هي فعلية مادام لم ينقدح في نفس المولى الإذن في الارتكاب لمصلحة في نفس الإذن.

أقول: لو كان الترخيص الطريقي في الارتكاب منافياً للمنع النفسي الواقعي وموجباً لانتهاء فعليته بثبوت الترخيص الطريقي في الارتكاب، لجرى هذا الكلام بعينه في موارد الأمارة أيضاً إذا قامت بإباحة فعل كان في الواقع حراماً، فلا وجه لجزمه بعدم المنافاة في الأمارات ولو بناءً على جعل مداليلها حكماً طريقياً وجزمه بالمنافاة في أصالة الحلية، ويلزمه أيضاً أنه لو لم يكن جعل أصالة الإباحة ونحوها من الأصول الشرعية التي مفاد خطاباتها الإذن في الارتكاب أو الترك في الشبهات التحريمية والوجوبية لكانت الشبهات مجرى الاحتياط العقلي، نظير أطراف الشبهة في العلم الاجمالي؛ لأن العقل لا يرخص في ارتكاب فعل يعلم على تقدير حرمته بأن حرمته فعلية أو على تقدير وجوبه بأن وجوبه فعلي، والصحيح أنه لا منافاة بين الترخيص الطريقي الذي هو عبارة عن إنشاء الترخيص في الارتكاب ليكون عذراً للمكلّف عند عدم وصول التكليف الواقعي، وبين المنع الواقعي النفسي الفعلي، فإن الترخيص الطريقي لا يكون في الحقيقة الرضا بالارتكاب لينافيه المنع الواقعي، ولعل

في فعل، وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى، إلّا أنه إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي، أو ألهم به الولي، فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما، الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثاً أو زجراً، بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق، بل إنما كانت في

الذي أوقع الماتن ﷺ فيما ذكره حسبان أن الإذن الظاهري الطريقي في موارد الأُصول إظهار رضاه بالارتكاب حقيقةً، كما يفصح عن ذلك قوله: «وكونه فعلياً، إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولَوية فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لمصلحة فيه».

والحاصل أن الترخيص الطريقي أمر إنشائي محض وقسم من الحكم الذي لا تكون المصلحة إلّا في جعله وقابل للجمع مع التحريم الواقعي وفعليته مع عدم وصوله إلى المكلّف، كما هو الفرض في موارد الأحكام الظاهرية العذرية حيث لا يكون الحكمان متنافيين في جهة مبدئهما ولا في جهة المنتهى، وقد ذكرنا مرارا أن المراد من فعلية التكليف الواقعي تحقق الموضوع له بقيوده المفروضة له في مقام جعله، وأما تعلق إرادة المولى بفعل العبد في موارد وجوب الفعل أو بتركه في موارد تحريمه أمر لا أساس له، فإن فعل العبد بما هو فعله خارج عن اختيار المولى بما هو مولى، والاشتياق إلى فعل الغير أو الكراهة عنه غير إرادة الفعل أو الترك، وتعلق إرادة اللّٰه سبحانه بفعل العباد بما هو قادر وخالق يوجب خروج أفعال العباد عن الاختيار ولزوم الجبر الذي التزم به الجبريون، وإنما تتعلق إرادة المولى بفعله وهو الإيجاب والتحريم لفرض إمكان كونه داعياً للعبد إلى الفعل أو الترك بوصولهما إليه، والحكم الظاهري مجعول في فرض عدم الوصول لمصلحة في نفس جعله، ويدل على أن فعلية الحكم الواقعي لا تدور مدار تعلق إرادة المولى بالفعل أو الترك أن الإباحة

نفس إنشاء الأمر به طريقياً.

والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، موجبة لإرادته أو كراهته، الموجبة لإنشائه بعثاً أو زجراً في بعض المبادئ العالية، وإن لم يكن في المبدأ الأعلى إلّا العلم بالمصلحة أو المفسدة ـ كما أشرنا ـ فلا يلزم أيضاً اجتماع إرادة وكراهة، وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً وزجراً، وإنشاء حكم آخر طريقي، ولا مضادة بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا، ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا، ولا إرادة ولا كراهة أصلاً إلّا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي، فافهم.

الواقعية تكون فعلية مع عدم فرض إرادة من المولى متعلقه بالفعل أو الترك.

وأما ما ذكره المحقق الاصبهاني ﷺ في وجه عدم تعلق الإرادة من اللّٰه سبحانه بأفعال العباد وكذلك لا تتعلق الإرادة بها في نفس النبوي والولوي بأن الشوق إنما يتعلق بالشيء إذا كان فيه جهة راجعة إلى المشتاق وأفعال العباد لا يعود صلاحها وفسادها إلّا إليهم، فلا معنى لانقداح الإرادة في النفس النبوية والولوية فضلاً عن المبدأ الأعلى فحصول الشوق الأكيد بالإضافة إلى فعل المكلفين على حد حصول المعلول بلا علة.

فقد ذكرنا في بحث الطلب والإرادة أن الإرادة ليست شوقاً مؤكداً، والشاهد صدور الفعل واختياره عن شخص من غير أن يكون اشتياق له بالإضافة إلى نفس ذلك الفعل، أو إلى ما يترتب عليه، بل الإرادة استعمال القدرة في أحد طرفي الشيء فإرادة اللّٰه سبحانه تتعلّق بكون العباد مختارين في أفعالهم التي تقع مورداً للاحكام وللتكاليف كما تتعلق بالتكاليف التي جعلها في حقهم، واستعمال العباد القدرة المعطاة لهم بحكمته سبحانه في أحد طرفي الفعل مستند إليهم لا إلى اللّٰه سبحانه وإن أردت التوضيح فراجع بحث الطلب والإرادة.

نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية، كأصالة الإباحة الشرعية، فإن الإذن في الإقدام والإقتحام ينافي المنع فعلاً، كما فيما صادف الحرام، وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه، لا لأجل عدم مصلحة ومفسدة ملزمة في المأذون فيه، فلا محيص في مثله إلّا عن الإلتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً، كما في المبدأ الأعلى، لكنه لا يوجب الإلتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي، بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه، كسائر التكاليف الفعلية التي تتنجز بسبب القطع بها، وكونه فعلياً إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبويّة أو الولويّة، فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحة فيه.

فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الإلتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً كي يشكل تارة[١].

---

[١] يظهر من كلمات الشيخ ﷺ في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري أن الأحكام الواقعية في موارد الأمارات والأصول شأنية، والمراد بالشأني ما يعبّر عنه بالحكم الإنشائي، فكون مدلول الأمارة أو مفاد الأصل حكماً فعلياً لا ينافي الحكم الواقعي، وقد أورد الماتن ﷺ على ذلك بأن لازم ما ذكر أن لا تصل تلك الأحكام بقيام الأمارة التي قام الدليل على اعتبارها مرتبة التنجّز، وذلك فإن مدلول دليل اعتبارها تنزيل مؤداها منزلة الواقع فيكون مؤدّاها حكماً واقعياً تنزيلياً، وبما أن الواقع حكم إنشائي غير فعلي فالحكم الواقعي التنزيلي لا يزيد على الواقعي الحقيقي فيما إذا فرض أن الواقع الحقيقي إنشائي غير فعلي في عدم لزوم امتثاله.

وبتعبير آخر العلم الوجداني بالواقعي الإنشائي غير منجّز كما تقدم سابقاً في توجيه تقييد متعلق القطع بالتكليف الفعلي، فمع الأمارة القائمة وثبوت الواقع

بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الأمارة على وجوبه، ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر، ولزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأمارة إليها إنشائية، لأنها بذلك تصير فعلية، تبلغ تلك المرتبة.

فإنه يقال: لا يكاد يحرز بسبب قيام الأمارة المعتبرة على حكم إنشائي لا حقيقة ولا تعبداً، إلّا حكم إنشائي تعبداً، لا حكم إنشائي أدّت إليه الأمارة، أما حقيقة فواضح، وأما تعبداً فلأنّ قصارى ما هو قضية حجية الأمارة كون مؤدّاها هو الواقع تعبداً، لا الواقع الذي أدّت إليه الأمارة، فافهم.

التنزيلي بدليل اعتبارها يثبت حكم واقعي إنشائي تنزيلي.

لا يقال: وإن لم يكن الحكم الواقعي عند الشيخ ﷺ فعلياً مع قطع النظر عن العلم به إلّا أنه بالعلم به يصل إلى مرتبة الفعلية، فإن العلم بالحكم الإنشائي موضوع لفعليّته، فالمنزل عليه في دليل اعتبار الأمارة ليس مجرّد نفس الحكم الواقعي ليرد عليه عدم لزوم تنجّزه بقيام الأمارة الظنية، بل هو الحكم الواقعي الذي أدت إليه الأمارة الوجدانية أي الحكم الواقعي المعلوم.

فإنّه يقال: إنما تخبر الأمارة الظنية عن الحكم الواقعي المفروض كونه إنشائياً، وغاية مدلول دليل اعتبار الأمارة أن مؤدى الأمارة هو الحكم الواقعي لا الواقعي الذي قامت به الأمارة الوجدانية. **اللّهم إلّا أن يقال:** لو كان مدلول دليل اعتبار الأمارة تنزيل المؤدى منزلة نفس الحكم الواقعي يكون اعتبارها لغواً فيستفاد من دليل اعتبارها بدلالة الاقتضاء أن المنزل عليه هو الحكم الواقعي الذي أدت اليه الأمارة الوجدانية، ولكن دليل الاقتضاء لا يجري في الموارد التي يكون فيها للأحكام الواقعية في

اللّهمّ إلّا أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع ــ الذي صار مؤدّى لها ــ هو دليل الحجية بدلالة الإقتضاء، لكنه لا يكاد يتم إلّا إذا لم يكن للأحكام بمرتبتها الإنشائية أثر أصلاً، وإلّا لم تكن لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى.

وأُخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثيّة أو زجريّة في موارد الطرق والأُصول العملية [١].

مرتبتها الإنشائية أثر كاستحقاق المثوبة على الموافقة.

أقول: إذا فرض أن الحكم الواقعي إنشائي ولا يكون فعلياً إلّا مع الأمارة الوجدانية يعني العلم به يكون تنزيل مؤدى الأمارة الظنية منزلة الواقعي كافياً في وصوله مرتبة التنجّز على تقدير المصادفة وذلك لما تقدم في بحث قيام الأمارات بدليل اعتبارها مقام القطع الموضوعي الطريقي من أن تنزيل الشيء منزلة جزء الموضوع أو قيده صحيح فيما إذا حصل الجزء الآخر أو المقيد بنفس ذلك التنزيل والأمر في المقام كذلك، فإنّه بتنزيل المؤدى منزلة الواقع يحصل العلم بالواقع ولو كان الواقع تنزيلياً، إلّا أن العلم به وجداني والمفروض أن العلم بالواقع موضوع لفعلية ذلك الواقع فالفعلية والتنجز يحصلان معاً وإن كان التنجز متأخراً عن الأُولى مرتبة.

[١] ومراده مما ذكر الإشكال فيما ذكر الشيخ ﷺ من أن الأحكام في موارد الطرق والأمارات والأُصول العملية إنشائية، ووجه الإشكال أن اعتبار الأمارة ومفاد الأُصول هو عند الجهل بالواقع، واحتمال التكليف الفعلي في مواردها؛ وإلّا فمع إنشائية الحكم لا يكون موضوع لاعتبارهما.

أقول: لم يؤخذ في موضوع اعتبار الأمارة عقلاً إلّا عدم العلم الوجداني من المكلف بالحكم الواقعي؛ لأنّ التعبد مع العلم بالواقع لا معنى له، وأما مفاد الأُصول فسيأتي التعرض لها في ذيل الوجه الآتي في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

المتكفلّة لأحكام فعلية، ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين، كذلك لا يمكن احتماله.

فلا يصح التوفيق بين الحكمين، بإلتزام كون الحكم الواقعي ــ الذي يكون مورد الطرق ــ إنشائياً غير فعلي، كما لا يصحّ بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة، بل في مرتبتين ضرورة تأخّر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين[١].

في مقالة المحقق النائيني في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

[١] قد تشبث المحقق النائيني ﷺ بهذا الوجه في مفاد الأُصول غير المحرزة من إيجاب الاحتياط وأصالتي البراءة والحليّة، وقد ذكر أن المجعول في الأمارة تتميم كشفها، بمعنى أن الأمارة القائمة بحكم وتكليف تعتبر علماً بذلك الحكم والتكليف، حيث إن الأمارات جلّها بل كلّها أُمور إمضائية في اعتبارها والعقلاء في بنائهم يرونها علماً والأمارة وإن تكون فيها بنفسها نوع كشف عن الواقع إلّا أن كشفها عنه ناقص.

وفيها احتمال اختلاف الواقع عن مدلولها وقد أُلغي الشارع تبعاً على ما عند العقلاء احتمال الخلاف، ويترتب على هذا الإلغاء واعتبارها علماً كونها منجزة للواقع أو معذرة عنه ولم يجعل الشارع في موردها غير ما يكون في الواقع مع قطع النظر عن قيامها واعتبارها ليدعى أن المجعول الثاني بقيامها يكون مضاداً أو منافياً لما في الواقع من الحكم والتكليف، بل يكون حال الأمارة مع إصابتها الواقع حال العلم الوجداني به ومع خطئها يكون كالقطع بالواقع الذي يكون اعتقاداً بالواقع خطأً في كونه عذراً على ما تقدم.

وأما الأُصول فإن كانت محرزة للواقع وناظرة إليه كالاستصحاب وقاعدتي الفراغ والتجاوز يكون المعتبر في مواردها إحراز الواقع والعلم به من حيث الجري العملي ثبوتاً أو سقوطاً، بأن كان الشارع معتبراً المكلف محرزاً للواقع بحسب عمله

. . . .

فلم يجعل في مواردها بمفادها غير اعتبار الإحراز للمكلف لا حكم تكليفي أو وضعي آخر غير ما في الواقع.

ليقال: إن المجعول الثاني مضادّ للحكم الواقعي أو ينافيه.

وإن لم تكن محرزة فالمجعول فيها وان كان حكماً إلّا أنه لا ينافي الحكم أو التكليف الواقعي، وبيان ذلك أن التكليف الواقعي بأي مرتبة فرضت من الأهمية عند الشارع لا يكون داعياً للمكلف إلى العمل إلّا بعد وصوله إليه **فقسم من الأُصول** غير المحرزة يوجب وصول التكليف الواقعي إلى المكلّف، كما في مورد الأمر بالاحتياط من الشبهة الوجوبية أو التحريمية، فإن التكليف الواقعي على تقديره لا يدعو المكلف إلى موافقته لعدم وصوله إليه، فالأمر بالاحتياط في مورد احتماله تحفّظ على ذلك التكليف المحتمل من حيث العمل به، فالملاك الداعي للشارع إلى إيجابه الاحتياط نفس وجوب ذلك الفعل واقعاً أو تحريمه الواقعي من الشبهات الوجوبية أو التحريمية فيكون الأمر بالاحتياط في الحقيقة من متمم الجعل الذي لا يكون مع المتمّم بالفتح حكمين حقيقة بل في مورد ثبوت التكليف الواقعي الناشئ عن مصلحة الفعل أو مفسدته يكون التحفظ على الملاك المزبور موجباً لجعل التكليف واقعاً، وللأمر بالاحتياط عند احتماله بعد جعله وحيث إن الاحتياط هو التحفظ على الواقع ففي مورد لا يكون فيه تكليف أو موضوع لحكم الزامي لا يكون الفعل أو الترك فيه من الاحتياط حقيقة، بل هو تخيّل احتياط ولذا لا يكون فيه وجوب الاحتياط ليكون منافياً للحكم الواقعي في ذلك المورد وقسم منه يكون عدم الأهمية في التكليف الواقعي نظير الأهمية في الفرض السابق داعياً إلى الترخيص في الارتكاب ما لم يصل التكليف الواقعي إلى المكلّف وهذا الترخيص في طول التكليف الواقعي

. . . .

بمرتبتين من ثبوته وفرض الشك فيه لا في مرتبته ليكون بينها تضاد أو تناف حيث لا يكون للتكليف الواقعي إطلاق بالإضافة إلى حال التحيّر فيه، والحاصل أن للشك في الحكم أو التكليف الواقعي اعتبارين **أحدهما:** أنه صفة نفسانية، **والثاني:** أنه تحيّر في الواقع وتردّد فيه وهو بالاعتبار الثاني موضوع للأحكام الظاهرية.

أقول: أما عدم الإطلاق في الحكم الواقعي بحيث لا يعم حال الشك فيه فقد ذكرنا أن الإطلاق فيه ذاتي حيث لا يمكن تقييد الحكم الواقعي بصورة العلم به، نعم مع عدم وصول التكليف الواقعي يكون الترخيص في الفعل أمراً ممكناً إذا كان فيه مصلحة نوعية كما تقدم.

وأما تقييد الأمر بالاحتياط بصورة ثبوت التكليف واقعاً فيه ما لا يخفى، فإن الأمر بالاحتياط في الحقيقة أمر بإحراز رعاية التكليف الواقعي على تقديره، فيكون الأمر به طريقياً يترتب عليه تنجيز الواقع على تقديره.

وليس من الحكم النفسي وجعل التوسعة للتكليف بالفعل الثابت واقعاً ليـنجر ذلك التكليف إلى ظرف الجهل به ويخرج عن الإهمال الكائن فيه بالجعل الأول.

وعلى الجملة: التكليف الواقعي الذي له إطلاق ذاتي في ظرف الجهل به يكون على تقديره واقعاً واصلاً بالأمر بالاحتياط في الواقعة، ومع عدم الأمر بالاحتياط بل مع الترخيص الظاهري في الارتكاب لا محذور، حيث إنّ التكليف الواقعي على تقديره غير واصل ولا منافاة بين الحكمين لا في ناحية مبدئهما ولا في ناحية المنتهى أي الغرض منهما، وما ذكره ﷺ في ناحية اعتبار الأمارات صحيح ولا يصغى إلى **ما قيل** من أنّ العلم غير قابل للجعل والنقص في الكشف في الأمارة أمر تكويني غير قابل للتتميم بالإعتبار وذلك فإن الاعتبار هو فرض شيء شيئاً آخر ليترتب عليه

. . . .

أثر الشيء الآخر وتنجّز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته مترتب عقلاً على وصوله وخروجه عن عدم البيان له ومع اعتبار الشارع الأمارة القائمة به علماً بـه يـتم الموضوع لحكم العقل، وقد ذكرنا أنّه مع إمكان هذا الاعتبار لا مجال لما ذهب إليه الماتن ﷺ من أن اعتبار الأمارة عبارة عن جعل الحجية لها فإنّه مع جعل الحجية إن اعتبرت علماً يكون جعلها لغواً فإنه بمجرد اعتبار العلم يترتب عليها الأثر العقلي فتكون منجّزة ومعذّرة وإن لم يعتبرها علماً فهو مخالف لما تقدم من أنّ اعتبار الأمارات إمضاء لما عليه العقلاء، حيث يرون الأمارة المعتبرة القائمة بشيء علماً به.

وقد ظهر مما ذكرنا من أنّ **ما يقال**، في وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري تعدّد مرتبتهما بدعوى أنّ المقتضى للحكم الواقعي ما في نفس الفعل، حيث يكون لحاظه فيه داعياً للمولى إلى جعل حكم واقعي لنفس الفعل وفي هذه المرتبة لا يمكن فرض الجهل به ليكون مقتضياً للحكم الظاهري فيكون مزاحماً لمقتضى الحكم الواقعي، كما أنّه في مرتبة جعل الحكم الظاهري كان الحكم الواقعي مجعولا من قبل فالتمانع بين المقتضيين إنّما يتصور فيما إذا كانا في مرتبة واحدة.

وفيه، أنّ الإطلاق في الحكم الواقعي المجعول ذاتي يثبت مع فعلية موضوعه في ظرف الشك أيضاً والحكم الظاهري المجعول على خلافه ينافي مع ثبوته إلّا أنْ يدفع بما ذكرنا من أنّ تنافي الحكمين ينشأ من المضادة بين مبدئهما أو في داعويتهما إلى العمل، ولا تنافي بين المبدأين لهما ولا في الغرض من جعلهما، ومجرد بيان الاختلاف في رتبة موضوعهما لا يكون علاجاً لعدم إمكان تخصيص الحكم الواقعي في صورة الجهل به، بأنْ لا يكون له إطلاق بالإضافة إلى صورة الجهل به ثبوتاً.

وذكر العراقي ﷺ في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بما حاصله عدم

. . . .

الإطلاق في الإرادة التي يكشف عنها خطاب التكليف ليمتنع في مرتبة الجهل بالخطاب أو الجهل بانطباقه على الواقعة جعل الحكم الطريقي الظاهري، وأوضح ذلك بالقوانين المجعولة في حق الرعايا في الحكومات، فإنها تجعل ولكن يتأخر زمان إجرائها العملي، فإنّه ربما تكون المصلحة مؤدية إلى جعل القانون بنحو الكلية على موضوع مع عدم قيام المصلحة في إجرائه ولو لعدم استعداد الرعية لامتثال هذا القانون، وترى أنّ القانون مع عدم جعله في مقام الإجراء باق على كليّته مع عدم المصلحة في إجرائه، وفي مثل ذلك لا يكون المراد من القانون المجعول إلّا مجرد إنشائه على طبق المصلحة الموجودة والقائمة بموضوعه مع خلوّه عن الإرادة الفعلية ولو للتسهيل على الرعية، وإلّا لم يمكن تفكيك القوة الإجرائية عن قوة جعل القانون على موضوعه في ظرف وجود موضوعه، فالأحكام الواقعية مع الظاهرية المجعولة عند الجهل بها من هذا القبيل، وتوهم رجوع شرايط الإجراء إلى شرايط موضوع القانون غلط فاحش؛ لأنّ من شرايط سهولة الامتثال علمهم ومثل هذا الشرط من لوازم موافقة القانون لا من مصحّحات نفسه.

ولا يخفى ما فيه، من أن ما يذكر شرطاً لإجراء القانون يرجع إلى قيود الموضوع بنحو القضية الحقيقية التي هي مفاد القانون، ولكن هذا بالإضافة إلى القيود التي يمكن لحاظها وأخذها في مقام الجعل في ناحية الموضوع كما في شرط العلم بالقانون المجعول، فإنّه لا يمكن أخذه في ناحية الموضوع له لكون الإطلاق بالإضافة إليه ذاتي لا محالة، ويمكن دخالته في الغرض من التكليف المجعول على ما تقدم بخلاف قيد زمان الإجراء فإنّ أخذه في الموضوع للقانون الكلي أمر ممكن، وما عند العقلاء من تأخير زمان الإجراء مرجعه إلى جعل الحكم بنحو الواجب

وذلك لا يكاد يجدي، فإن الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي، إلّا أنه يكون في مرتبته أيضاً.

وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق، فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

ثالثها: إنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبد به واقعاً عدم حجيته جزماً[١] بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعاً.

فإنها لا تكاد تترتب إلّا على ما اتصف بالحجية فعلاً، ولا يكاد يكون الإتصاف بها، إلّا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً، ضرورة أنه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجرياً، ولا يكون موافقته بما هي موافقة انقياداً، وإن

المشروط من الأول أو نسخ إطلاقه وتقييد موضوعه بعد جعله.

[١] قد ذكر ﷺ أنّ الأصل عند الشك في اعتبار أمارة شرعاً هو عدم ترتب شيء من آثار الحجة عليها فلا يكون التكليف الواقعي منجزاً بوجودها، ولا يكون المكلف معذوراً في مخالفة التكليف الواقعي بالعمل بها بمعنى أنّ المنجزية والمعذرية تترتب على أمارة قد أحرزت إنشاء الاعتبار لها.

وبتعبير آخر إذا اعتبر الشارع أمارة تكون متّصفة بالحجية الإنشائية وإذا وصل ذلك الاعتبار إلى المكلّف تكون متّصفة بالحجية الفعلية، وعلى ذلك فمع الشك وعدم إحراز اعتبارها لا يترتب عليها شيء من التنجيز والتعذير، وهذا معنى أنّ الشك في حجية أمارة أي الشك في إنشائها لها مساوق للجزم بعدمها أي بعدم الحجية الفعلية، فقد ظهر أنّ المراد بالأصل في المقام حكم العقل حيث إنّه الحاكم في استحقاق العقاب والمثوبة لا الأصل العملي من الأصول المعروفة.

كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

وأما صحة الإلتزام بما أدّى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى فليسا من آثارها [١].

الأصل عند الشك في اعتبار الأمارة

[١] هذا تعرض لما ذكر الشيخ ﷺ في تقرير الأصل في المقام حيث ذكر ﷺ أنّ التعبد بأمارة لم يحرز اعتبارها بالإلتزام بمؤدّاها، ونسبة مؤدّاها إلى اللّه سبحانه تشريع محرّم وافتراء عليه تعالى، وهذا غير جائز بالأدلة الأربعة، فمن الكتاب قوله سبحانه **﴿قل ءاللّه أذن لكم أم على اللّه تفترون﴾**[1] بناءً على أنّ الافتراء يعم ما لا يعلم أنّه من اللّه أنْ ينسب إليه ولو لم يكن عاماً بأنْ كان مختصاً بما علم عدم كونه من اللّه فيعم حكمه لما لا يعلم أيضاً، حيث ذكر سبحانه الافتراء في مقابل إذنه لهم إلى آخر ما ذكره، وناقش الماتن ﷺ في التقرير المزبور بأنّ صحة الإلتزام بمؤدّىٰ الأمارة وجواز نسبته إلى اللّه سبحانه ليستا أثرين لاعتبار الأمارة ليكون انتفاؤهما عند الشك في الاعتبار مثمراً في نفي الحجية، فإنّ النسبة بينهما وبين منجزية الأمارة ومعذريتها العموم من الوجه، فربما تكون الأمارة حجة مع انتفائهما كما في الظن حال الانسداد على الحكومة ولو فرض عدم حرمة الإلتزام بمؤدّىٰ أمارة وعدم حرمة نسبة مؤدّاها إلى اللّه سبحانه لا يترتب عليها المنجّزية والمعذّرية كما لو قيل فرضاً بجواز التشريع وعدم حرمته.

---

١) سورة يونس: الآية ٥٩.

. . . .

وذكر المحقق النائيني ﷺ على المناقشة بأنّ جواز الإلتزام بمؤدى الأمارة ونسبة ذلك إلى الله سبحانه لا ينفك عن اعتبارها أصلاً، والنقض باعتبار الظن النوعي حال الانسداد على الحكومة غير صحيح، فإنّ الظن على ذلك المسلك لا يعتبر من ناحية العقل، فإنّ شأن العقل الإدراك لا جعل الحكم التكليفي والوضعي، بل يكون لزوم رعاية الظن على ذلك المسلك من جهة التبعيض في الاحتياط حيث لا يصح لله سبحانه في حكمته أنْ يطالب العباد بالموافقة القطعية العملية في الوقايع المبتلى بها، ولا يجوز للعباد أنْ يقتصروا في تلك الوقائع بأقل من الموافقة الظنية للتكاليف وجواز الإلتزام بمؤدي الأمارة وجواز نسبته إلى الله سبحانه مع فرض عدم اعتبارها مجرد فرض، وقد أضاف إلى الإيراد المزبور بعض الفحول ﷺ بأنّ تنجيز التكليف الواقعي لا يكون متوقفاً على اعتبار الأمارة أصلاً بل التكاليف الواقعية منجزة بالعلم بها إجمالاً في الوقايع المسمى بالعلم الإجمالي الكبير أو بالعلم الإجمالي الصغير كما في دوران الأمر بين وجوب الظهر أو الجمعة، بل قد يكون التنجيز بمجرد الاحتمال كما في احتمال التكليف قبل الفحص، فإنّ في هذه الموارد يكون التكليف الواقعي منجّزاً مع قطع النظر عن الأمارة.

نعم الأمارة المعتبرة على أحد طرفي العلم الإجمالي يكون مسقطاً بوجوب الاحتياط ومُعذّراً عن الواقع على تقدير مخالفتها التكليف الواقعي.

أقول: الاستدلال على عدم اعتبار الأمارة عند الشك في اعتبارها بما ذكر الشيخ ﷺ لا يثبت عدم الاعتبار على مسلك الماتن ﷺ فإنّ المجعول على مسلكه في معنى اعتبار الأمارة جعل المنجزية والمعذرية لها من غير أنْ تعتبر الأمارة علماً بالواقع ومن غير أنْ يجعل مؤدّاها حكماً شرعياً للمكلف في الواقعة، فإنّه على ذلك

. . . .

لا يجوز للمكلف أنْ يلتزم بأنّ مؤداها حكم شرعي للواقعة من الشارع ومجعول من قبله ولو فرض اعتبارها.

نعم على مسلك الشيخ ﷺ في اعتبار الأمارة يكون اعتبارها ملازماً لصحة نسبة مؤداها إلى الشارع والإلتزام بأنّه حكم شرعي للمكلّف. وعلى الجملة اعتبار أمارة على مسلك الماتن لا يوجب خروج نسبة مؤدّاها إلى الشارع مطلقاً عن التشريع، نعم لا بأس بنسبته إليه سبحانه احتمالاً كما هو الحال في موارد الأمارة الغير المعتبرة أيضاً، ثم إنّ ما ذكر من استناد التنجيز إلى العلم الإجمالي الكبير أو إلى العلم الإجمالي الصغير لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه إذا انحلّ العلم الإجمالي الكبير بالظفر إلى التكاليف التي يحتمل انحصار التكاليف في الوقايع على ذلك المقدار، ولم يكن في المسألة علم إجمالي صغير يكون تنجيزالتكليف فيه على تقديره مستنداً إلى الأمارة المعتبرة القائمة به ولولاها لكان موردها من موارد قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» أو «رفع عن أُمتي ما لا يعلمون» لتبدل احتمال التكليف فيه قبل الفحص إلى احتماله بعده كما لا يخفى، بل قبل الانحلال أيضاً، يثبت التنجيز للأمارة إذ قبل اعتبار تلك الأمارة ووصولها كان تنجيز التكليف في الواقعة مستنداً إلى احتماله وكونه من أطراف العلم الإجمالي وبعد الظفر بتلك الأمارة يكون تنجيزه مستنداً إلى تلك الأمارة لا احتمال الضرر.

ولا يخفى أنّه لا ينبغي التأمل في أن التشريع يكون بالبناء قلباً على حكم أنّه من الشارع مع العلم بعدم كونه منه، أو مع الجهل بكونه منه والعمل خارجاً مبنياً على هذا البناء يدخل في عنوان الافتراء على اللّٰه سبحانه موضوعاً أو حكماً في مقابل الافتراء عليه قولاً، وكما أنّ مجرد البناء على الحكاية بخلاف الواقع لا يدخل في عنوان الكذب

ضرورة أن حجية الظن عقلاً ــ على تقرير الحكومة في حال الإنسداد ــ لا توجب صحتهما، فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، ومعه لما كان يضر عدم صحتهما أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً.

والافتراء ما لم يكن مظهراً للبناء والتزامه قولاً، ويتحقق بعد إظهاره بالقول كذلك ما لم يكن في الخارج فعل خارجي مظهر لبنائه لا يُعدُّ تشريعاً وافتراءً عملاً نظير الإخبار عن الشيء بالفعل، فالفعل المأتي به بالبناء والقصد المزبور يكون من الافتراء والكذب على اللّٰه قولاً، وعنوان الافتراء عليه محكوم بالحرمة بالكتاب المجيد والروايات، والمناقشة في الاستدلال على حرمته بقوله سبحانه **﴿ءاللّٰه أذن لكم أم على اللّٰه تفترون﴾**[1] وبما ورد من الروايات الدالّة على حرمة الافتراء ضعيفة، ولا يخفى أنّ من الثمرة المترتبة على القول بأنّ المجعول في باب اعتبار الأمارة اعتبارها علماً، وبين القول بأنّ المجعول لها الحجية انحصار اعتبارها على موارد التكاليف والأحكام الشرعية على الثاني فإنّه لا يعقل جعل التنجيز والتقدير لها إلّا في تلك الموارد، وأما الأمارة القائمة بعوالم القبر والآخرة وغيرها من الأمور الراجعة إلى العقائد ونحوها فلا يعقل فيها التنجيز والتعذير، وكذا الحال بناءً على أنّ معنى اعتبارها جعل مؤدّاها حكماً شرعياً طريقياً، وأما بناءً على اعتبارها علماً فلا ينحصر اعتبارها على موارد الأحكام وموضوعاتها، بل يعمّ غيرها فتكون نتيجة الاعتبار في الموارد المشار اليها جواز الإخبار بها حيث بقيام خبر الثقة بذلك الأمر يثبت العلم به ويترتب على العلم به جواز الإخبار به للغير.

---

١) سورة يونس: الآية ٥٩.

فبيان عدم صحة الإلتزام مع الشك في التعبد، وعدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الإستدلال عليه بمهم، كما أتعب به شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه نفسه الزكية، بما أطنب من النقض والإبرام، فراجعه بما علقناه عليه، وتأمل.

بقي في المقام أمران:

أحدهما: أنّه ربما يتمسك عند الشك في اعتبار أمارة بالاستصحاب في عدم اعتبارها، ويناقش فيه أنّ الاستصحاب إنّما يجري في ناحية عدم الشيء إذا كان عدمه موضوعاً لحكم شرعي، وأما إذا كان الموضوع للحكم الشرعي أو الأثر العقلي مجرد عدم العلم به ففي مثل ذلك لا مورد للاستصحاب في ناحية عدمه، وقد تقدم أنّ مع عدم إحراز اعتبار الأمارة يترتب عليها حرمة التعبد وإسناد مدلولها إلى الشارع، ولا تكون منجزة للتكليف فيما إذا أصابت ولا معذرةً فيما أخطات.

وأورد على ذلك بأنّ المستصحب إذا كان حكماً شرعياً تكليفياً أو وضعياً يجري الاستصحاب في ناحية عدمه.

وبتعبير آخر إذا كان الشك في وجوب فعل كافياً في جريان أصالة البراءة بعد الفحص في وجوبه فلا يمنع ذلك عن جريان الاستصحاب في ناحية عدم جعله، كما أنّ جريان أصالة الطهارة في شيء إذا شك في جعل النجاسة له لا يمنع عن الاستصحاب في ناحية عدم جعل النجاسة له.

وفيه أنّ مفاد الأصلين في مثل هذه الموارد مختلف؛ ولذا يكون مع جريان الاستصحاب في ناحية عدم جعل الوجوب أو النجاسة حاكماً على أصالة البراءة أو قاعدة الطهارة، وهذا بخلاف حرمة التشريع والتعبد بمدلول أمارة لم يعلم اعتبارها، فإنّ الموضوع للحرمة شيء واحد وخصوصية العلم بعدم اعتبارها أو عدم العلم

وقد انقدح -بما ذكرنا- أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيداً.

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول.

بعدم الاعتبار غير دخيل في موضوع تلك الحرمة وتحقق التشريع.

وعلى الجملة: المهم في المقام وهو عدم جواز نسبة المؤدى إلى الشارع، وعدم كون الأمارة منجزة أو معذرة لا يحتاج إلى الأصل لثبوت الموضوع لهما وجداناً وجواز الإخبار بعدم إنشاء الاعتبار غير مهم في المقام، وأنْ يكون إحراز الموضوع له بالاستصحاب.

والآخر: قد ذكر الشيخ ﷺ في ذيل البحث في الأصل عند الشك في اعتبار أمارة أنّه مع عدم الظفر بالدليل على اعتبارها يكون الإلتزام بمؤدّاها محرماً على ما تقدم من غير فرق بين كون العمل بها ملازماً لطرح الأصل المعتبر أم لا، وإذا عمل بها من غير إلتزام بكون مدلولها حكمه الشرعي يكون العمل بها محرّماً فيما كان موجباً لطرح الأصل المعتبر ولذا قد يجتمع في العمل بأمارة غير معتبرة أو غير محرزة الاعتبار جهتان من الحرمة، واستدل للحرمة من الجهة الثانية بقوله سبحانه **﴿لا تقفُ ما ليس لك به علم﴾**[1] و **﴿إنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئاً﴾**[2].

وأورد المحقق النائيني ﷺ على ذلك بأنّه عند الشك في اعتبار أمارة لا يكون التمسك بالعموم المزبور صحيحاً؛ لأنّ رفع اليد عنه مع اعتبار الأمارة ليس من جهة

---

١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢) سورة النجم: الآية ٢٨.

. . . .

تخصيصه، بل لحكومة دليل الاعتبار للأمارة، فمع الشك في اعتبارها واحتمال كونها علماً في اعتبار الشارع يكون التمسك بالعموم المزبور من قبيل التمسك بالعام في شبهته المصداقية ولكن لا يخفى ما فيه، فأما **أولاً**: فإنّ مجرد إنشاء الاعتبار لأمارة واقعاً مع عدم وصول ذلك الاعتبار إلى المكلّف لا يكون العمل بها سكوناً بالعلم، بل كونه عملاً بالعلم يتوقف على وصول ذلك الاعتبار على ما تقدم، ومقتضاه أنّ الأمارة ما لم يحرز اعتبارها تكون داخلة في العموم المزبور وجداناً، **وثانياً**: أنّ النهي عن الاقتفاء بغير علم والنهي عن اتباع الظن وإرشاد إلى حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمّن، وعدم كون غير العلم مؤمناً والتمسك بالعام المزبور عند الشك في اعتبار أمارة من قبيل التمسك بقوله سبحانه: ﴿**أطيعوا الله**﴾[1] لإثبات وجوب متابعة القطع بالتكليف وكون موافقته مؤمناً.

والأولى للشيخ ﵀ **أن يقول**: إنّ العمل بأمارة مع الشك في اعتبارها غير جائز إذا لزم منه طرح الأصل المعتبر المثبت للتكليف؛ لأنّ العمل بها مع عدم إحراز اعتبارها وترك العمل بذلك الأصل معصية، كما إذا صادف الأصل التكليف الواقعي وأنّه يحسب تجرياً كما إذا لم يصادفه.

---

١) سورة آل عمران: الآية ٣٢ و ١٣٢ و . . .

فصل

لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع[1]. في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع

في حجيّة الظهورات

[1] الكلام الصادر عن المتكلّم له مدلولان:

الأول: ما يعبّر عنه المدلول الاستعمالي وهو ما يريد المتكلم إحضار المعنى المستفاد من الألفاظ الواردة في كلامه بحسب وضع مؤدّاها وهيئاتها ووضع الهيئة التركيبية فيه في أذهان السامعين، وكذا ما كان المعنى المستفاد بقرائن الاستعمال أو المقام.

والثاني: تعيين أنّ ما هو ظاهر كلامه مطابق لمراده الجدّي المعبّر عنه بالمدلول التصديقي ومقام الثبوت والواقع، وهذا يكون بعد إحراز المتكلّم في مقام تفهيم مراده الجدّي، كما هو الأصل في كلام كل متكلّم عاقل، والتطابق المشار إليه والبناء عليه مما جرت عليه سيرة العقلاء في الكلام الصادر عنه ما لم يحرز الخلاف، ويلزم اتباعه بالإضافة إلى خطابات الشارع فإنّه لم يخترع لتفهيم مراداته الواقعية طريقاً آخر، ويتعين الأخذ بأصالة التطابق مع عدم إحراز الخلاف، بلا فرق بين كون التطابق مظنوناً أو ظن بالخلاف وكون الواصل إليه الخطاب ممن قصد المتكلّم إفهامه أو قصد عدم إفهامه أم لا، ويشهد لذلك كله ما ذكرنا من سيرة العقلاء فإنّهم يعتمدون على أصالة التطابق في مقام الشهادة بالإقرار وإن لم يكن المقر بصدد إفهام الشاهد أو كان بصدد عدم إفهامه، ولا يعذّرون من خالف ظاهر كلام المولى فيما إذا تضمّن

بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح. والظاهر أن سيرتهم على اتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة أنه لا مجال عندهم للإعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف.

تكليفاً يخصّه أو يعمّه بمجرد دعواه أنّه لم يظنّ بمراده الواقعي أو ظنّ بخلافه.

والحاصل أنّ الأصول الجارية في الخطابات مختلفة، فإنّ مقتضى بعضها تعيين المراد الاستعمالي كأصالة الحقيقة وعدم الإضمار ونحو ذلك، وبعضها لتعيين المراد الجدّي كأصالة العموم والإطلاق ونحوهما، وهذه الأصول مما جرت عليه سيرة العقلاء في محاوراتهم ولا مجال للتشكيك في اعتبارها في الجملة، وإنّما وقع الكلام في اعتبار الظهورات في مقامات ثلاثة:

الأول: ما يتوهم من أنّ اعتبار الظهور فيما إذا لم يكن ظن بالخلاف وأشرنا إلى أنّ ذلك غير صحيح لا مجال له، والشاهد لذلك عدم صحة الاعتذار عن مخالفته بدعوى أنّه لم يحصل له الظن بالمراد الواقعي، أو ظنّ بخلافه فضلاً عن دعوى عدم حصول الاطمينان بالمراد الجدّي، نعم إذا كان الظنّ بالخلاف من طريق معتبر بحيث يعدّ قرينة عرفية على خلاف الظهور يتعيّن الأخذ بمقتضاها، ولعلّ منشأ الوهم ما يلاحظ من العقلاء من عدم اعتمادهم على ظاهر كلام مثل الطبيب فيما إذا خطر ببالهم لعلّ مراده الجدّي من كلامه غير ظاهره، ويسألون عن مراده الجدّي بإعادة الكلام عليه ولكن لا يخفى أنّ هذا من الاحتياط فيما إذا كان الغرض الوصول إلى الواقع فقط لا الاحتجاج والاعتذار كما هو المفروض في المقام. **الثاني:** ما عن المحقق القمي ﷺ من أنّه لا اعتبار للظهور بالإضافة إلى غير المقصود بالإفهام إذا كان

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو يخصه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه،

المتكلّم ممن يعتمد على القرائن المنفصلة والحاليّة التي تكون عند المخاطب، وعلى ذلك بنى عدم اعتبار ظهورات الأخبار التي وصلت إلينا عن الائمة عليهم السلام بنقل الرّواة فإنّه لم يقصد بها تفهيم عامة الناس بل تفهيم السائلين ومن القي إليه خطاباتهم فقط، وكذا ظهورات الكتاب المجيد بناءً على اختصاص خطاباته بالمشافهين وعدم صحة مخاطبة الغائبين عن مجلس التخاطب فضلاً عن المعدومين في ذلك الزمان ويذكر لهذا التفصيل وجهاً، وهو أنّه إذا لم يكن من عادة المتكلّم الاعتماد على القرائن المنفصلة والحالية يكون منشأ الخطأ إما غفلة المتكلّم عن ذكر القرينة على المراد الاستعمالي أو المراد الجدّي أو غفلة السامع عن القرينة باستماعها، وكلا الأمرين يدفع بأصالة عدم الغفلة الجارية في حق المتكلّم والمخاطب بخلاف ما كان من عادته الاعتماد على القرائن المنفصلة والحالية، فإنّ أصالة عدم الغفلة الجارية في حقهما لا تفيد في إثبات كون ظاهر الكلام هو مراده حيث من المحتمل وجود قرينة بين المتكلّم والسامع ولم نطّلع على تلك القرينة، وأوجب ذلك خطأنا في إصابة المراد، أو لم تصل القرينة المنفصلة إلينا.

وعلى الجملة المنشأ لهذا التفصيل إرجاع الأُصول الجارية في الخطابات إلى أصالة عدم الغفلة، ولكن لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ أصالة الظهور أصل مستقل وكذا سائر الأُصول اللفظية، كما يشهد بذلك سماع الشهادة على الإقرار وغير ذلك مما أشرنا إليه فإنّه دليل قطعي على عدم انحصار اعتبار الظهورات بالمقصودين

ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين[١] وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين عليهم السلام.

وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب، إما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع

بالإفهام، وأنّه لا يعتنى باحتمال قرينة حالية بين المتكلّم والسائل أو المخاطب ما لم يحرز، وجريان عادة المتكلّم على الاتكال بالقرائن المنفصلة لا يقتضي سقوط ظهور الخطاب عن الاعتبار مطلقاً، بل مقتضاه الفحص عن القرينة في موارد احتمالها والاعتماد على أصالة الظهور بعده، هذا أولاً.

وثانياً: لم يثبت انحصار قصد التفيهم في الأخبار المأثورة عن النبي والأئمة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين على السائلين والمخاطبين فقط، بل الثابت من ترغيب الأئمة عليهم السلام إلى نشر الأخبار وكتابتها وحفظ الحديث إلى سائر الناس، وعموم القصد كما هو الحال في خطابات الكتاب المجيد أيضاً، فإنّ خطاباته ذكر للعالمين كما تقدم بيان ذلك في بحث الخطابات المشافهية، وأما دعوى عدم جواز الاعتماد على ظواهر الأخبار المروية عنهم عليهم السلام لحصول التقطيع في الأخبار عند تبويبها، ولعلّ الصدر في بعضها كانت قرينة على ما في ذيلها وبالعكس فلا يمكن المساعدة عليها، فإنّ غاية ذلك اعتبار الفحص عن القرينة على الخلاف لا الطرح بالمرة خصوصاً فيما كان التقطيع من الثقات العارفين بأُسلوب الكلام والمأمونين بملاحظة الخصوصيات كأرباب الجوامع.

في حجية ظواهر الكتاب المجيد

[١] **المقام الثالث:** ما ذهب إليه الأخباريون من أصحابنا من عدم جواز الاعتماد على ظواهر الكتاب المجيد لعدم علمنا بالقرائن الاستعمالية والمدلولات التصديقية

أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به.

أو بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غـامضة عـالية، لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الأنظار غير الراسخين العالمين بتأويله، كيف؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلّا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء.

أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل مـن احـتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله.

أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتاً، إلّا أنه صار منه عرضاً، للعلم الاجمالي بطروء التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر.

أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بـالرأي، لحـمل الكـلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى.

وإنّما يعلمها من خوطب بها ونزلت فـي بـيوتهم هـذا هـو **الوجـه الأول** الذي ذكـره الماتن، **والوجه الثاني:** أنّ ما في الكتاب المـجيد مـن رمـوز وإشـارات إلى المـضامين العالية والمطالب الشامخة الخارجة عن إدراكنا وقد لا ينال ما في كـلمات الأوايـل إلّا الأوحدي من الناس، فكيف ينال ما في الكتاب المجيد عامة الناس مع اشـتماله عـلى علم ماكان ويكون وما هو كائن.

والوجه الثالث: العلم الإجـمالي بـوجود القـرائـن المـنفصلة عـلى المـدلولات التصديقية للآيات أو لجملة منها، وهذا العلم الإجمالي يوجب طـروّ الإجـمال عـلى آيات الأحكام ولو حكماً كما أشار إلى ذلك المـاتن ﷺ فـي ذيـل الوجـه الثـالث مـن كلامه، وهو ورود النهي عن اتباع متشابهات القـرآن الشـامل لظـواهـره ولو لم يكـن شمولها للظواهر متيقناً فلا أقل من احتماله.

ولا يخفى أن النزاع يختلف صغروياً وكبروياً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغروياً، وأما بحسبهما فالظاهر أنه كبروي، ويكون المنع عن الظاهر، إما لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي، وكل هذه الدعاوى فاسدةٌ[١].

والوجه الرابع ورود النهي عن تفسير القرآن بالرأي الشامل لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة ذلك المعنى، ومقتضى بعض هذه الوجوه أنّه لا يحرز ظهور للكتاب المجيد حتّى يدخل في كبرى حجية الظواهر كما هو مقتضى الوجه الأول، والوجه الثاني والثالث بحسب ما ذكرنا، وأما بحسب الوجهين الأخيرين وهو مقتضى النهي عن اتباع المتشابه الشامل للظواهر أو النهي عن تفسير القرآن بالرأي الشامل لحمل الكلام على إرادة ظاهره خروج ظواهر الكتاب عن كبرى حجية الظواهر.

[١] الوجوه المذكورة كلّها ضعيفة لا توجب سقوط ظواهر الكتاب المجيد عن الاعتبار، فإنّ دعوى كون الكتاب كلّه مجملات ورموز وإشارات إلى مطالب خارجة عن إدراكنا يكذّبها الوجدان، وما ورد في اختصاص فهم القرآن بأهله المراد فهمه بتمامه بمحكماته ومتشابهاته، أو المراد الأخذ بتلك الظواهر قبل الفحص والسؤال عن القرينة المحتملة التي كانت عند أهل بيت العصمة والطهارة والأخبار المأثورة عنهم عليهم السلام، كما كان عليه مثل أبي حنيفة كيف وقد أُمرنا بالأخذ بالكتاب والعمل به وعرض الأخبار المتعارضة عليه وتمييز الشروط الصحيحة عن الفاسدة بمخالفتها للكتاب، مع أنّ المراد بالكتاب في هذه الموارد ظواهره والمنع عن اتباع المتشابه يختص بمجملاته بحملها على معنى يستحسنه الشخص بحسب نظره ورأيه، وهذا المنع غير راجع إلى الأخذ بظواهر آيات الأحكام بعد الفحص وعدم الظفر بالقرينة على خلاف ظواهرها، فإنّ الظاهر يسمى ظاهراً لوضوح مدلوله الاستعمالي وعدم

أما الأولى، فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته، بداهة أن فيه ما لا يختص به، كما لا يخفى.

وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنما هو لأجل الإستقلال في الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقاً ولو مع الرجوع إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف؟ وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب والإستدلال بغير واحد من آياته.

اشتباهه كما أنّه لا يكون الأخذ بمقتضى الظاهر بعد الفحص وعدم الظفر بخلافه من القرينة من التفسير بالرأي.

وأما دعوى العلم الإجمالي بطروّ التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهر الكتاب، فالجواب عنها بوجهين.

الأوّل: يحتمل أن يكون المقدار المعلوم بالتفصيل الذي يحصّله المجتهد بعد فحصه في الأخبار بمقدار المعلوم بالإجمال من التخصيصات والتقييدات والتجوزات، وإن يحتمل زيادة المعلوم بالإجمال عنه ولكن لا أثر للعلم الإجمالي بعد احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، ونظير ذلك في الشبهات الموضوعية ما إذا علم بوجود شياه محرّمة في قطيع غنم، ثم حصل العلم التفصيلي بحرمة مقدار منها واحتمال انحصار المعلوم بالإجمال بالمقدار المعلوم بالتفصيل وهذا هو المراد من جواب الماتن أولاً.

الثاني: أن وجود القرائن فيما بأيدينا من الأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السلام على خلاف ظواهر الكتاب المجيد معلوم، وأما العلم بعدم إرادة الظواهر من الكتاب في

وأما الثانية، فلأن احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام وحجيتها، كما هو محل الكلام.

وأما الثالثة، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، وليس بمتشابه ومجمل.

وأما الرابعة، فلأن العلم إجمالاً بطروء إرادة خلاف الظاهر، إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال.

مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة، فتأمل جيداً.

وأما الخامسة، فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف

غير ما يكون بأيدينا من الأخبار فغير موجود من الأول، غايته أنه محتمل وإذا أحرز بعد الفحص فيما بأيدينا من الأخبار عدم قرينة فيها على خلاف مورد ظاهر الخطاب أخذنا فيه بظاهره لخروجه بالفحص عن أطراف العلم الإجمالي، وهذا نظير ما علم أن في الشياه السود من قطيع الغنم محرّماً، وأما وجود الحرام في البيض منها غير معلوم بل محتمل، وإذا لم يتميّز السود من البيض يجب الاجتناب عن الجميع كما في الظلمة ونحوها، وإذا امتازت لم يجب الاجتناب عن البيض وهذا توضيح ما أفاد الماتن في الجواب ثانياً.

ولعل وجه العدول عن الأول إلى الثاني **ما يقال:** من أن حدوث العلم التفصيلي في عدة أطراف معينة من العلم الإجمالي لا يوجب انحلاله وإنْ احتمل أن المعلوم بالإجمال كان في تلك العدة من الأطراف من الأول، كما إذا علم بنجاسة بعض الآنية الموجودة في البين، وبعد ذلك وقعت النجاسة في جملة معينة منها وعلمنا ذلك

القناع ولا قناع للظاهر، ولو سلم، فليس من التفسير بـالرأي، إذ الظـاهر أن المـراد بالرأي هو الإعتبار الظني الذي لا اعتبار به، وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المـجمل عـلى مـحتمله بـمجرد مسـاعدته ذاك الاعتبار، من دون السؤال عن الأوصياء، وفي بعض الأخبار (إنما هلك الناس في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم).

تفصيلاً، فإنّ احتمال وجود المعلوم بالإجمال في تلك الجـملة مـن الأول لا يـوجب جواز ارتكاب البقية بدعوى احتمال كونها خالية عن التكليف من الأول فيرجع فـيها إلى أصالة الطهارة أو الحلية أو غيرها من الأصول النافية.

ولكن لا يخفى أنّه لا موجب لهذا التوهم فإنّ الموجب للانحلال هـو أن يـصير المعلوم بالإجمال الأولي معلوماً تفصيلاً في أطراف معينة ثـانياً لا حـصول مـوضوع التكليف في جملة معينة ثانياً ولولم يكن حاصلاً فيها من قـبل، فـإنّ هـذا لا يـوجب انحلال المعلوم بالإجمال؛ لأن الأصل النافي الجـاري فـي البـقية قـد سـقط بـالأصل الجاري في الأطراف المعينة قبل وقوع المنجس فيها المعلوم تفصيلاً على الفـرض، بخلاف ما إذا علم أن جملة من الأطراف كـان التكـليف فـيها مـن السـابق، فـإن هـذا يوجب حدوث تكليف المـعلوم بـالاجمال فـي البـقية مـن الأول، هـذا وفـي البـين احتمال آخر لوجه عدول الماتن ﷺ عن الأول إلى الثاني بـأن لازم الوجـه الأول كـون العمل بالظواهر بعد الفحص عن جـملة مـنها والظـفر بـما يـحتمل انـطباق المـعلوم بالإجمال عليها غير محتاج إلى الفحص عن الظواهر الباقية لانحلال العلم الإجـمالي بخلاف الوجه الثاني، فإنّه مادام لم يفحص عن القرينة عن ظاهر من ظواهر القرآن في الأخبار المأثورة عنهم عليهم السلام لم يخرج ذلك الظاهر عن دائرة المـعلوم بـالإجمال كـما

هذا مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن، مثل خبر الثقلين، وما دل على التمسك به، والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة عليه، ورد الشروط المخالفة له، وغير ذلك، مما لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه، ضرورة أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها، ليست إلّا ظاهرة في معانيها، ليس فيها ما كان نصاً، كما لا يخفى.

ودعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه بنحوٍ: إمّا باسقاط، أو تصحيفٍ، وإن كانت غير بعيدة[١] كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الإعتبار.

يظهر ذلك بالتأمل في المثال الذي ذكرناه.

دعوى عدم اعتبار ظواهر الكتاب المجيد لوقوع التحريف فيه

[١] قيل بعدم جواز العمل بظاهر الكتاب المجيد لوقوع التحريف فيه والتحريف المدعى وقوعه فيه إما بإسقاط كلمة أو آية أو بتصحيف أي استبدال كلمة بأخرى كما في استبدال أئمة بأمة على ما روي في قوله تعالى **﴿كنتم خير أمة﴾**[1]، وعلى الجملة التحريف بالزيادة نفيه في الكتاب المجيد أمر متسالم عليه، فإنّ المنشأ لوقوع التحريف فيه بعض الروايات الوارد فيها الاستبدال والإسقاط، وذكر الماتن ﷺ أن التحريف فيه بإسقاط أو تصحيف وإن لم تكن دعواه بعيدة لشهادة بعض الأخبار به ويناسبه بعض الاعتبارات، ولعلّ منها عدم مناسبة بعض آية مع بعضها الآخر

---

١) سورة آل عمران: الآية ١١٠.

. . . .

كقوله سبحانه **﴿وإن خفتم ألّا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾**[١] لعدم مناسبة ظاهرة بين الجزاء والشرط أو أن ما جرى بعد النبي الأكرم في مسألة الخلافة كان مناسباً للتحريف فيه، إلّا أنّ هذا العلم لا يضرّ باعتبار آيات الأحكام لخروج غيرها من الآيات عن الابتلاء بمعنى اختصاص الحجيّة أي المنجزية والمعذريّة بظواهر آيات الأحكام ولا اعتبار بالعلم الإجمالي فيما إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال أثر في بعض الأطراف، وتكون الشبهة في أنّه كانت قرينة أو قرائن علىٰ خلاف ظواهر الكتاب من آيات الأحكام من الشبهة البدوية، وهذا فيما إذا لم يكن الساقط متصلاً بآيات الأحكام بحيث يحتمل كونه قرينة متصلة لها فينعقد معها ظهور على خلاف الظهور الأولي، وإلّا فمع اتصاله بها واحتمال كونه موجباً لغلبة ظهوره الأولي فيسقط عن الاعتبار لرجوع الشك إلى قرينية الموجود ولم تقم سيرة من العقلاء على اتباع الظهورات الاقتضائية في موارد الشك في قرينية الموجود وصيرورته بالإضافة إلى ظهوره الفعلي مجملاً.

أقول: لا يبعد عدم اعتبار الخطابات حتى فيما إذا احتمل أنّ الساقط كان من القرينة المنفصلة لأنّ مسألة عدم تنجز العلم الإجمالي بخروج بعض أطرافه عن الابتلاء خارجة عن مسألة حجية الظهورات بل اعتبارها مستفاد من سيرة العقلاء ولم يحرز اتباع الظهورات في مثل الفرض، ألا ترىٰ أنّه لو وصل كتاب المولىٰ إلىٰ عبده ورأى أنّ بعض الكتاب ممزق قبل الوصول إليه واحتمل أنّ في المقدار الممزق قرينة على المراد الجدّي لما في صدر الكتاب يصحّ له الاعتذار في ترك العمل بما فيه

---

١) سورة النساء: الآية ٣.

. . . .

حتى يستفسر الحال هذا أوّلاً:

وثانياً: أنّ خروج غير آيات الأحكام عن الابتلاء مبني على كون اعتبار الأمارة ومنها الظواهر هي عبارة عن جعل المنجزية والمعذرية لها، وأمّا بناءً على اعتبارها علماً بالواقع فيدخل كل ظواهره في الابتلاء لجواز إسناد مقتضى ظواهره إلى اللّه سبحانه وأنّها مراداته، ومع فرض العلم الإجمالي بسقوط شيء من بعض الآيات وكون الساقط قرينة منفصلة لبعضها لا يمكن الإسناد المزبور، ولكن الصحيح عدم الإخلال في ظواهر الكتاب المجيد بعد الفحص عن القرينة في الآيات الأُخرى والروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام وذلك لوجهين.

أولهما: أنه لو كان في بعض الآيات قرينة متصلة أو قرينة منفصلة على المراد في بعض الآيات الأُخرى وقد سقطت لتعرض المعصومين عليهم السلام إلى بيان المراد وموضع التحريف من تلك الآيات أو لا أقل من بيان الحكم المراد من الآية فعدم تعرضهم لذلك يكشف عن عدم الخلل في ذلك الظاهر.

وعلى الجملة لو فرض سقوط شيء من القرائن لبعض الآيات الراجعة إلى الأحكام لكانت تلك القرائن موجودة في كلامهم فإنّهم مبيّنون للكتاب المجيد والراسخون في العلم بحيث كان كلامهم جبراناً لما فات من الكتاب، ومما ذكر يظهر الفرق بين الكتاب المجيد على القول بالتحريف فيه وبين الكتاب الممزق بعضه قبل وصوله إلى العبد إذا لم يعلم به المولى، وأمّا إذا علم وقال إعمل به يعلم أنّه لم يكن في الممزق قرينة على الخلاف.

والثاني: إنّ القرآن الموجود في أيدي الناس في زمانهم صلوات اللّه عليهم

. . . .

بعينه الكتاب المجيد الموجود بأيدينا، وقد أمروا الناس بالأخذ بالقرآن والعمل به في الشروط في المعاملات برد الشروط المخالفة له وعرض الأخبار المتعارضة عليه والأخذ بما يوافق الكتاب، فإنّ تلك الأخبار شاهدة على عدم وقوع الخلل في آيات الأحكام، بل لا يبعد دلالتها على عدم التحريف فيها، حيث إنّه لو وقع التحريف فيها بحيث يقتضي طرح الخبر المأثور عنهم عليهم السلام لمنافاته مع الكتاب المجيد وردّ الأمر منهم أن مورده من الكتاب محرّف مع أنّهم جعلوا سلام الله عليهم الكتاب المجيد ميزاناً في الأخذ بالخبر المأثور عنهم وردّه وضربه على الجدار.

لا يقال: على ما ذكر يشكل الاعتماد على ظواهر الأخبار المروية عنهم عليهم السلام في الوقايع ولو كان النقل بطريق معتبر، وذلك للقطع بأنّ بعض الأخبار المأثورة عنهم عليهم السلام لم تصل إلينا، ولعل فيما لم يصل إلينا كان قرينة على المراد الجدّي من بعض الواصل، وكذا يحتمل في الأخبار الواصلة إلينا منهم أنّ بعضها كان مقترناً بكلام يعد قرينة متصلة على خلاف الظهور الفعلي وقد سقطت عن الكلام عند وسائط النقل.

ولكن لا يخفى أنّ الأخبار المأثورة عنهم عليهم السلام لا تسقط عن الاعتبار بما ذكرنا، فإنّ ضياع قرينة متّصلة من كلامهم المنقول إمّا بالدس في الخبر أو ينشأ من غفلة بعض الرواة لاعتقاده أنّه لا دخل له في الحكم المنقول بنقل كلامهم مع كونه في الواقع قرينة متّصلة، **والأول** مدفوع بإحراز أوصاف الرواة من كونهم ثقات أو عدول وطريق النقل معهود ومألوف بين أصحاب الحديث، **والإحتمال الثاني:** مدفوع بأصالة عدم الغفلة، وأمّا بالنسبة إلى الأخبار التي لم تصل إلينا وكان بين تلك الأخبار بعض الأخبار التي تعد قرينة على المراد الجدّي لبعض الأخبار الواصلة إلينا فلا يضر

إلّا أنّه لا يمنع عن حجية ظواهره، لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلاً.

ولو سلّم، فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجية آياتها، لعدم حجية ظاهر سائر الآيات، والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة،

باعتبار الظهور، فإنّ الظهور الاستعمالي حجة ما لم تثبت القرينة على خلافها، ومن المحتمل أنّ تلك الأخبار التي لم تصل إلينا لم يكن شيء منها قرينة على المراد الجدّي من الأخبار الواصلة، بل كانت تلك الأخبار مطابقة مع الواصل إلينا أو راجعة إلى أمور كانت واردة في موارد لا ترتبط بموارد مدلولات الأخبار الواصلة بأنْ كان مدلولها بيان الحكم في الموارد التى ترجع فيها بالأُصول العملية من غير أنْ يتضمّن تكليفاً لموارد الأُصول النافية، وهذا لا يقاس بكتاب كل ما ورد فيه يكون مورداً للإبتلاء ولو بالنحو الذي ذكرنا، وقد علمنا بسقوط بعضه بالتمزيق ونحوه **على ما قيل** على القول بالتحريف في الكتاب المجيد خصوصاً مع احتمال كون الساقط قرينة متّصلة مع قطع النظر عما ذكرنا في الجواب عنه.

هذا كله في التحريف بمعنى الإسقاط والتبديل، وأمّا التحريف بمعنى تأويل الآيات إلى غير موارد نزولها أو تأويل ظواهره فهذا واقع قطعاً، وقد عبّر في بعض الروايات بتضييع الكتاب وتحريفه **وكذا على ما قيل** من التغيير في ترتيب السور وكذا في الحروف والإعراب في كتابتها بالزيادة والنقيصة بما لا ينافي حفظ أصل الكلمة القرآنية، وكذا في قراءته من الحركات وبعض الحروف كما يشهد بذلك عدم ثبوت تواتر القراءات أو التحريف بمعنى عدم الإعتناء ببعض مقتضى موارد نزول بعض

وإلّا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى، فافهم.

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به، لأخلّ بحجيته، لعدم انعقاد ظهور له حينئذ، وإن انعقد له الظهور لولا اتصاله.

ثم إنّ التحقيق أنّ الإختلاف في القراءة بما يوجب الإختلاف في الظهور مثل ﴿يطهرن﴾ بالتشديد والتخفيف يوجب الإخلال بجواز التمسك [١].

آياته أو ظهور نفس آياته، وما بيّنه الرسول النبي ﷺ أو بيان ما كان في جملة من الآيات على ما جمعه علي عليه السلام في المصحف الذي جمعه، فإنّ هذا كلّه خارج عن التحريف الذي حكيت دعواه عن بعض، حيث ورد فيه بعض روايات غير صالحة للاعتماد عليها لضعفها سنداً، بل عدم دلالة بعضها على التحريف الذي أنكرنا وقوعه كما يظهر ذلك للمتضلّع في كيفية جمع القرآن وحفظه وكتابته واهتمام المسلمين في حفظه وعدم قبول دعوى وجود آية أو أكثر في القرآن نسخت تلاوتها.

[١] إذا وقع الاختلاف في القراءة فمع العلم الإجمالي بكون إحدى القراءات مطابقة لقراءة النبي ﷺ يكون المورد مع اختلاف الظهور باختلافها من إشتباه الحجة بغير الحجة فلا يكون شيء منها معتبراً في ظهوره حتى فيما كان بين ظهوراتها جمع عرفي، وذلك لعدم إحراز واحد منها بخصوصها هو القرآن المنزل ليؤخذ بظهوره، نعم لو كان الظهور على بعضها أخصّ من سائرها يؤخذ بذلك الأخص لثبوت الحكم الوارد في الآية فيه على كل تقدير ويرجع في غيره بمقتضى الحجة الأُخرى من خطاب شرعي أو أصل عملي، ولكن تجوز القراءة في الصلاة وغيرها بأي من تلك القراءات لثبوت جوازها بإحداها وجواز القراءة كذلك لا يلازم جواز العمل ولو فرض ثبوت تواتر خبر كل من القراءات عن النبي ﷺ كما ادّعي لكان كل منها حجة إذا كان بين مداليلها جمع عرفي، وأمّا مع عدم الجمع العرفي لا يكون شيء منها حجة كما

والاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الإستدلال بها، وإن نسب إلى المشهور تواترها، لكنه مما لا أصل له، وإنما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما، كما لا يخفى.

ولو فرض جواز الإستدلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى، بناءً على اعتبارها من باب الطريقية، والتخيير بينها بناءً على السببية، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات، فلابد من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات[١].

هو الحال في سائر المتعارضين: إلّا أنْ يقوم دليل على جواز الاستدلال بكل قراءة كما تجوز القراءة بكل منها فإنّه مع قيام الدليل كذلك لكان المتعيّن التخيير لا الترجيح بلا فرق في ذلك بين مسلكي الطريقية والسببية على ما نذكره في بحث التعارض أنّ الأصل في الأمارتين المتعارضتين مع التعارض التساقط حتى بناءً على مسلك السببية، والترجيح بإحدى المرجّحات والتخيير مع عدمه على تقدير تمام الدليل عليه يختصّ بالروايات ولا يعمّ غيرها، وما ذكرنا من تواتر القراءات أو قيام الدليل على العمل بكل منها مجرد فرض وإلّا فليس تواتر فيها ولا دليل على جواز العمل بأي قراءة. وما يظهر عن الشيخ ﷺ من احتمال الترجيح بمرجّحات المتعارضين في فرض عدم ثبوت جواز العمل بكل من القراءات لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ المورد مع عدم ثبوت جواز العمل كذلك من إشتباه الحجة بغير الحجة ومورد الترجيح هو الأخبار والروايات في فرض التعارض.

[١] إنْ كان المراد من (حينئذ) من المضاف بالظرف صورة قيام الدليل على جواز الاستدلال بكل قراءة كان مقتضاه جواز الاستدلال بكل من القراءتين سواء قيل

. . . .

بمسلك الطريقية أو السببية، فإنّ الدليل على جواز القراءة بكل قراءة كما يقتضي التخيير بين القراءات عند إختلافها كذلك الدليل على جواز الاستدلال بكل منهما، ولا يضر بذلك كون الأصل في المتعارضين التساقط على الطريقية، والتخيير على مسلك السببية، وإنْ كان المراد صورة عدم قيام الدليل على جواز الاستدلال بكل قراءة فالمناسب **أنْ يقول**: فلابد في صورة اختلاف القراءات الرجوع إلى الأصل أو العموم والإطلاق حسب اختلاف المقامات من غير حاجة إلى إضافته.

قد يقال: إنّ الاختلاف في القراءة في آية **﴿فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾**[1] أو **﴿يتطهّرن﴾** لا يضر بالاستدلال بها، فإنّ اختلاف القراءة أو اشتباه الحجة باللاحجة فيها يرتفع في مقام الاستدلال بما ورد فيها **﴿فإذا تطهّرن فأتوهن من حيث أمركم الله﴾**[2] فإنّ قوله سبحانه **﴿فإذا تطهّرن﴾** يعيّن الغاية في الأمر باعتزالهن وعدم جواز الدخول بهن.

ولكن لا يخفى أنّ هذا وهم، فإنّ قوله سبحانه **﴿فإذا تطهّرن﴾** تفريع على الغاية فإنْ كانت الغاية **﴿حتى يطهرن﴾** الظاهر في حصول النقاء يكون التفريع للتصريح ببعض المفهوم، وإنْ كان **﴿يتطهّرن﴾** يكون التفريع بيان تمام مفهوم الغاية، وعلى الجملة التفريع لا يرفع الإشتباه والترديد في الغاية، نعم لو كان قوله سبحانه **﴿فإذا تطهّرن﴾** بلا تفريع كان ذلك موجباً لإرتفاعهما.

---

١) و (٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.



فصل

قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام[١]. فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزماً ـ بحسب متفاهم أهل العرف ـ هو ذا فلا كلام، وإلّا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى، فافهم.

في احتمال وجود القرينة

[١] قد تقدم أنّ للكلام ظهورين.أحدهما: المدلول الاستعمالي.

وثانيهما: المدلول التصديقي بمعنى كون المدلول الاستعمالي مطابقاً للمراد الجدّي للمتكلّم، وإذا أُحرز المدلول الاستعمالي ببركة العلم بالوضع أو بالقرينة وعدم ثبوت قرينة على تخالفهما يؤخذ بمقتضى الموافقة المعبّر عن ذلك بحجيّة الظهور الاستعمالي على المراد الجدّي بلا فرق بين أن يكون احتمال تخالفهما ناشئاً عن اتكال المتكلّم علىٰ قرينة منفصلة متقدمة أو متأخرة لم يظفر بها بعد الفحص واليأس عن الظفر بها، أو عدم ذكر القرينة على التخالف لمصلحة في إخفائها أو أنّ كلام المتكلّم وصل إلينا بطريق النقل ولم ينقل الراوي تلك القرينة الدالّة على مراده الجدّي، ففي جميع ذلك يؤخذ بالظهور الاستعمالي المحرز لكونه حجة على المراد الجدّي، والتعبير بأصالة العموم أو الإطلاق بعد عدم الظفر بالمخصص والمقيّد والقرينة على ارادة التخلف مما جرت عليه سيرة العقلاء، وأمّا الأُصول التي يحرز بها المدلول الإستعمالي للكلام فنقول: الشك في المدلول الإستعمالي له صور:

الأولى: ما إذا علم أوضاع الألفاظ والهيئات الواردة في الخطاب ومع ذلك

وإن كان لإحتمال قرينية الموجود فهو، وإن لم يكن بخالٍ عن الإشكال ـبناءً على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد ـإلّا أن الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل، وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه، فإنه ظن في أنه ظاهر، ولا دليل إلّا على حجية الظواهر.

نعم نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع، واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الإحتجاج بلا إنكار من أحد، ولو مع المخاصمة واللجاج، وعن بعض

يشك فيه لاحتمال وجود قرينة حالية أو مقالية متصلة بالخطاب ولم تصل تلك القرينة إلى من وصل إليه ذلك الخطاب لغفلة الناقل أو سامع الخطاب، وفي مثل ذلك لا ينبغي التأمل في عدم الإعتناء بإحتمالها، والظاهر أن المعتبر في الفرض نفس الظهور الاستعمالي الإقتضائي لا أصالة عدم القرينة كما يظهر من بعض كلمات الشيخ ﷺ وتبعه غيره، بدعوى أنّ الظهور الفعلي هو المعتبر ولو كان إحرازه بأصالة عدم القرينة أو أصالة عدم الغفلة من المتكلم أو السامعين والناقلين بعد السماع؛ ولذا لا يعملون بكتاب بعضه ممزق مع إحتمال قرينة صارفة عن الظاهر في الجزء التالف، وكذا الحال فيما إذا عرض للسامع نوم حين تكلّم المتكلّم.

أقول: قد عرفت سابقاً حال الكتاب الممزق وغيره وأن العمل بالظهورات كانت فعلية أو اقتضائية بسيرة العقلاء ولا اعتبار عندهم بالظهور الإقتضائي في موارد العلم بغفلة السامع، واحتمال ذكر المتكلّم قرينة في فترة غفلته وعدم تحقق الظهور الفعلي مع إحتمال القرينة المتصلة وعدم إعتباره مع إحتمال القرينة المنفصلة في تلك الفترة.

الثانية: ما إذا شك في المدلول الاستعمالي لإحتمال قرينية الموجود كما في

دعوى الاجماع على ذلك.

وفيه: أن الإتفاق ـ لو سلم اتفاقه ـ فغير مفيد، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة.

والإجماع المحصل غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصاً في مثل المسألة مما احتمل قريباً أن يكون وجه ذهاب الجل لولا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها.

والمتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والإطمئنان، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع، بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الإستعمال، بداهة أن همه ضبط موارده،

الأمر الواقع عقيب توهم الحظر أو الحظر حيث يحتمل أنْ يكون الحظر السابق أو توهّمه مما إعتمد عليه المتكلّم في إرادته الترخيص من الأمر، وفي مثل ذلك لا اعتبار بأصالة عدم القرينية ولا بالظهور الإقتضائي.

الثالثة: أنّ الشك في المدلول الإستعمالي لعدم العلم بوضع اللفظ الوارد في خطاب المولى ولا ينبغي التأمل في أنّ الظن بالمدلول الإستعمالي لا اعتبار به، كما لا اعتبار بالظن في سائر المقامات على ما تقدم، ولكن المشهور على ما حكي عنهم على اعتبار قول اللغوي في تشخيص المدلول الإستعمالي وتعيين المعنى الظاهر من اللفظ وأنّ قوله من الظن الخاصّ، **ويقال:** في وجه ذلك أُمور؛ **الأول:** مراجعة اللغوي من أهل الخبرة في معاني الألفاظ وأوضاعها، قد جرت سيرة العقلاء على المراجعة في كلّ أمر إلى أهل خبرة ذلك الأمر والأخذ بقوله فيه مع عدم المعارضة بل معها إذا كان أحدهم أكثر خبرة من الباقي من غير اعتبار التعدد والعدالة، واعتبار العدالة في الفقيه المعتبر قوله لكونه من أهل الخبرة في استنباط الأحكام واستخراجها من

لا تعيين أن أيّاً منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً، وإلّا لوضعوا لذلك علامة، وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه، للانتقاض بالمشترك.

وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى، لإنسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإن كان المعنى معلوماً في الجملة لا يوجب اعتبار قوله، ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى، ومع الإنسداد كان قوله معتبراً إذا أفاد الظن، من باب حجية مطلق

مداركها، وكذا في القاضي ثبت بدليل خاصّ لا لإعتبارها في سماع قول أهل الخبرة.

الثاني: دعوى الإجماع وأن الرجوع إلى أهل اللغة وكتبهم مما عليه دأب العلماء في كل عصر وفيه أنه ليس في البين إجتماع تعبّدي حيث كان الرجوع إلى كتب أهل اللغة لكون الرجوع إليها مع خصوصية مورد الخطاب قد يوجب العلم والإطمينان بالمراد، وأمّا دعوى كونهم من أهل الخبرة ففيها أنّه يعتبر في أهل الخبرة كون الأمر المزبور مما للحدس دخل فيه بحيث يختصّ ببعض الأشخاص، كما في تشخيص المرض والقيمة السوقية لمثل الدور والجواهر لا في الأمور التي يمكن الإطلاع عليها بالحس من كلّ شخص كالإستماع إلى خطابات أهل المحاورة، ورؤية الهلال، والنظر إلى الأفق في إحراز الغروب وطلوع الشمس، فإنّ المخبر بهذه الأُمور ونحوها يعتبر قوله من جهة الشهادة أو الخبر هذا **أولاً**، **وثانياً**: على تقدير كون اللغوي من أهل الخبرة فهو بالإضافة إلى معاني الألفاظ أي المستعمل فيه لها، وأمّا أن استعماله في أي منها بالوضع وظاهر فيه عند الإطلاق وفي الباقي بالعناية والمجاز، فليس تعيين ذلك من عهدته، ولذا لا يذكرون في كتبهم للحقيقة والمجاز علامة وذكر معنى من المعاني أولاً لا يكون علامة لكون استعماله فيه بالوضع كما يشهد بذلك ذكرهم المعاني للمشترك.

الظن، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمة لا العلة.

لا يقال: على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة.

فإنه يقال: مع هذا لا تكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى ــ بعد الظفر به وبغيره في اللغة ــ وإن لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتفق كثيراً، وهو يكفي في الفتوى.

وأمّا **الأمر الثالث** الذي ذكره البعض دليلاً على اعتبار قول اللغوي دعوى إنسداد باب العلم في معاني الألفاظ المستعملة في اللغات ولو من حيث سعة معنى اللفظ وضيقه، فإن مثل معنى لفظ الماء من أوضح الألفاظ من حيث المعنى مع أن معناه من حيث السعة بحيث يصدق على الماء الصناعي أو السيل الغليظ ونحو ذلك مجهول، فيكون قول اللغوي معتبراً لكونه القدر المتيقّن من الظنّ، وأجاب الماتن ﷺ عن ذلك بأنه لو أن باب العلم والعلمي في الأحكام الشرعية في الوقايع مفتوحاً بحيث لا يلزم في الوقايع الخالية عن العلم والعلمي محذور من الرجوع إلى الأصل العملي فلا يفيد فيها قول اللغوي، وإنْ كان باب العلم باللغات منسداً وإنْ لم يكن باب العلم والعلمي في الأحكام الشرعية مفتوحاً فالمتعين العمل بالظنّ فيها ولو كان حاصلاً من قول اللغوي حتّى مع فرض انفتاح باب العلم باللغات.

أقول: الظاهر دعوى المستدل الإنسداد الصغير وهو ثبوت بعض التكاليف في الوقايع التي لا يحرز فيها ظاهر الخطابات الشرعية بحيث يلزم من العمل فيها بالأُصول العملية المخالفة في ذلك البعض، لذا يتعيّن فيها العمل بالظنّ الحاصل من

. . . .

قول اللغوي، والجواب كون الرجوع إلى الأصل العملي موجباً للمخالفة غير محرز، وعلى تقدير لزومها يلتزم بالاحتياط فيها، وهذا الاحتياط لا يوجب الحرج فضلاً عن إختلال النظام كما كان ذلك مفروضاً في إنسداد باب العلم في معظم الأحكام الشرعية.

فصل

الإجماع المنقول بالخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنّه من أفراده[١]. من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلابد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها. وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور:

الإجماع المنقول

[١] قد ذكر الشيخ ﷺ أنّه قدّم البحث في اعتبار الإجماع المنقول بالخبر الواحد على البحث في اعتباره للتعرض بالملازمة بين اعتبار الخبر الواحد واعتباره وعدمها، حيث إنّ أكثر من ذهب الى اعتبار الإجماع المنقول ذكروا أنّه من أفراد الخبر الواحد فيعمّه ما دلّ على اعتباره.

أقول: المناسب تأخير البحث في الإجماع المنقول عن البحث في اعتبار الخبر الواحد حتى يلاحظ ما دلّ على اعتبار الخبر الواحد، ويتّضح عمومه أو إطلاقه بالإضافة إلى الإجماع المنقول وعدمه.

وعلى الجملة لا مورد عندهم لدعوى اعتبار الإجماع المنقول بالخبر الواحد مع عدم اعتبار الخبر الواحد، وإنّما يجري إحتمال اعتباره بعد فرض قيام الدليل على اعتبار الخبر الواحد بدخوله في ذلك الدليل لكونه من أفراده، وهذا يقتضي الفراغ عن ملاحظة ذلك الدليل، وكيف كان ينبغي في المقام ذكر أُمور:

الأول: أنّ المخبر به في الخبر الواحد على أنحاء، **أولها:** أنْ يكون أمراً حسيّاً بنفسه كسماع قول أو رؤية واقعة إلى غير ذلك، **ثانيها:** أنْ يكون أمراً حدسيّاً ولكن له

الأول: إن وجه اعتبار الإجماع، هو القطع برأي الإمامعليه السلام، ومستند القطع به لحاكيه ـ على ما يظهر من كلماتهم ـ هو علمه بدخولهعليه السلام في المجمعين شخصاً، ولم يعرف عيناً، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيهعليه السلام عقلاً من باب اللطف، أو عادة أو اتفاقاً من جهة حدس رأيه، وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلاً ولا عادة، كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع، حيث إنهم مع عدم الإعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول جنابهعليه السلام في المجمعين عادة، يحكون الإجماع كثيراً، كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، أنه استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخولهعليه السلام وممن اعتذر عنه بانقراض عصره، أنه استند إلى قاعدة اللطف.

هذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به مراجعة كلماتهم، وربما

آثار حسيّة بحيث يكون حس تلك الآثار يعد حسّاً له، كإحراز عدالة شخص بالممارسة معه مدة بحيث يطّلع فيها عادة على حالته النفسانيّة من ملكة العدالة وإيمانه الموجب لاستقامته في دينه وكإحراز شجاعة الشخص وقوة نفسه إلى غير ذلك وثالثها: أنْ يكون المخبر به أمراً حدسيّاً وله آثار ومقارنات خارجة عن الحسّ وبعيدة عنه كلاً أو بعضاً، ورابعها: أنْ يكون أمراً يمكن إحرازه بالحسّ ولو بمقدمات أو آثار محسوسة ويمكن إحرازه بمقدمات إحرازية بعيدة عن الإحساس كلاً أو بعضاً.

ثم بناء على اعتبار الخبر الواحد يكون الخبر معتبراً في القسمين الأولين إذا كان المخبر به موضوعاً للحكم الشرعي أو نفس الحكم الشرعي، أو كان الإخبار به موضوعاً لحكم شرعي، وأمّا الإخبار في القسم الثالث فلا يكون في البين اعتبار إلّا فيما كان المخبر من أهل خبرة ذلك الأمر الموضوع لحكم شرعي ويكون حدسه معتبراً بالإضافة إلى غير المتمكن من الحدس به وهذا داخل في الرجوع إلى أهل

يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته ﷺ وأخذه الفتوى من جنابه، وإنما لم ينقل عنه، بل يحكي الإجماع لبعض دواعي الإخفاء.

الأمر الثاني: إنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع، فتارة ينقل رأيه ﷺ في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب، أو حساً وهو نادر جداً، وأخرى لا ينقل إلّا ما هو السبب عند ناقله، عقلاً أو عادة أو اتفاقاً، واختلاف ألفاظ النقل أيضاً صراحةً وظهوراً وإجمالاً في ذلك، أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب.

الأمر الثالث: إنه لا إشكال في حجية الإجماع المنقول بأدلة حجية الخبر، إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جداً، وكذا إذا لم يكن متضمناً له، بل كان ممحضاً لنقل السبب

الخبرة، وأمّا الإخبار بالنحو الرابع فالظاهر كما يأتي اعتبار الخبر فيه أيضاً ما لم تقم قرينة عامة أو خاصّة على أنّ المخبر قد اعتمد في إخباره به على حدسه.

الأمر الثاني: أنّ اعتبار الخبر فيما كان المخبر به حكماً شرعياً نفسياً أو طريقياً أو كان موضوعاً لأحدهما وكان الإخبار به على النحوين الأولين أو بالنحو الرابع من المذكورات في الأمر السابق ظاهر، وأمّا إذا لم يكن بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً له بل ملازماً للحكم أو الموضوع له فاعتبار الخبر فيه يختص بمورد يرى المنقول إليه الملازمة بين المخبر به وذلك الحكم أو الموضوع.

وبتعبير آخر: لو كان المخبر صادقاً فيما أخبر به لكانت الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي أو موضوعه تامة فإنّ في مثل ذلك يعتبر الخبر وذلك لكون الدليل على اعتبار خبر الثقة أو العدل السيرة العقلائية الجارية في المتشرعة أيضاً وهم لا يفرقون في الاعتماد على الخبر بين هذا الفرض وبين ما كان المخبر به بنفسه أثراً أو ذا أثر عندهم، ألا ترى أنّه لو سقطت طائرة ركاب وتلاشت كليّاً بحيث لا يسلم

عن حس، إلّا أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً عقلاً أو عادة أو اتفاقاً، فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الإلتزام بمسببه بأحكامه وآثاره.

وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيته، إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك، كما أن المنصرف من الآيات والروايات ذلك، على تقدير دلالتهما، خصوصاً فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة، هذا فيما انكشف الحال.

عادة في مثله أحد من ركابها، فلو أخبر ثقة أو جماعة من الثقات بأنّهم رأوا زيداً أنّه ركبها قبل إقلاعها وأنّه كان من ركّابها فيحكمون بموته حتى فيما إذا لم ير المخبر بسقوطها الملازمة بين سقوطها وموت جميع ركّابها، وأمّا إذا لم تكن هذه الملازمة عند المنقول إليه فلا يعتمد على الخبر المزبور في موت زيد حتى في صورة اعتقاد المخبر بالملازمة بينهما، ولو أخبر ثقة بأنّ زيداً سافر إلى بلد تكون نار الحرب فيه مشتعلة ويرى المخبر بذلك الملازمة بين دخوله ذلك البلد والهلاك، ولا يرى المنقول إليهم هذه الملازمة فإنّهم لا يعتمدون على الخبر المزبور بالإضافة إلى موت زيد.

الأمر الثالث: أنّ الإجماع وهو اتفاق العلماء على الفتوى بحكم في مسألة لا يكون بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي بالإضافة إلى المجتهد عندنا إلّا بالإضافة إلى نفس الإخبار بالاتفاق، وأما بالإضافة إلى نقل قول المعصوم عليه السلام بكون إخبار الناقل به إمّا بالحسّ كما إذا سمع الحكم عن كل واحد من جماعة يعلم أنّ أحدهما الإمام عليه السلام فيروي قوله عليه السلام في ضمن نقل أقوالهم، ولكن نقل قوله عليه السلام من ناقلين للإجماع كذلك خصوصاً في زمان الغيبة موهون جداً، لأنّ احتمال تشرف

وأما فيما اشتبه، فلا يبعد أن يقال بالإعتبار، فإن عمدة أدلة حجية الأخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء على التوقف والتفتيش، عن أنه عن حدس أو حس، بل العمل على طبقه والجري على وفقه بدون ذلك، نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك، فيما لا يكون هناك أمارة على الحدس، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة.

هذا لكن الإجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً إلى الحس، فلابد في الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار

الناقل في خدمة إمام العصر «عجل اللّه تعالى فرجه الشريف» وأخذ الحكم منه، ونقل قوله عليه السلام لذلك لبعض دواعي الإخفاء وإنْ كان أمراً ممكناً ولكن احتماله موهون خصوصاً بملاحظة كلمات كثير من نقلة الإجماع حيث يذكرون في وجه اعتباره ما لا يناسب إحراز قوله عليه السلام كذلك.

ومنها أنْ يكون إحراز قوله عليه السلام بالحدس إمّا بقاعدة اللطف التي اعتمد عليها الشيخ قدس سره واعتبر الإجماع على تلك القاعدة بدعوى أنّه يجب على اللّه سبحانه اللطف بالعباد بإرشادهم إلى ما يقرّبهم إليه سبحانه وإلى ما يجب عليهم الاجتناب عنه وكون ارتكابه موجباً للبعد عنه تعالى، وعلى ذلك فإنْ اتفق علماء العصر على حكم يعلم أنّه موافق لحكم الإمام عليه السلام وإلّا يكون مقتضى قاعدة اللطف أنْ يظهر الخلاف بين الرعية لئلا يقع العباد في خلاف الحق والباطل.

وبتعبير آخر يجب على الإمام عليه السلام عند اتفاق العلماء على خلاف الحق أنْ يلقي الخلاف بينهم على ما هو مقتضى اللطف الموجب لنصبه لكل عصر.

مقدار دلالة ألفاظها، ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النـقل، فـيؤخذ بذاك المقدار ويعامل معه كأنه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السـبب، وإلّا فـلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به تم، فافهم.

فتلخص بما ذكرنا: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأي الإمام عليه السلام بالتضمن أو الإلتزام، كخبر الواحد في الإعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وما نقله من الأقوال، بنحو الجملة والإجـمال، وتـعمه أدلة اعتباره، ويـنقسم بـأقسامه، ويشـاركه فـي أحكـامه، وإلّا لم يكـن مـثله فـي

ولكن لا يخفى أنّ الاعتماد على هذه الطـريقة فـي اسـتظهار قـوله عليه السلام ضـعيف غايته، فإنّ اللطف الواجب على اللّه بمقتضى حكمته تشريع الأحكـام وإيـصالها إلى العباد بالنحو المتعارف، وإذا اتفق علماء الأُمة عـلى خـلاف الحـق فـي بـعض تـلك الأحكام الواقعية بفعل بعض الظلمة الذين سـدّوا طريق وصـول بـعض الخـطابات الشرعيّة إلى العباد في بعض الأزمنة فربّما تكون المصلحة في تركهم بحالهم فترة في العـمل عـلى مـقتضى الخـطابات الأُخـرى والأُصـول العـمليّة خـصوصاً فـيما كـان خطاءُهم بحسب الإلتزام فقط كما إذا اتفق العلماء على حـرمة فـعل كـان فـي الواقـع مباحاً أو على وجوب فعل كان فـي الواقـع مسـتحباً ولذا لا يـمكن الاعـتقاد بـأنّه إذا انحصر الفقيه في عصر بشخص أو شخصين تكون فتواه أو فتواهما مـطابقاً للـحكم الواقعي لا محالة وقد يورد على قاعدة اللطف بالنحو الذي ذكر بأنّه لو كان مـقتضاها إظهار الإمام عليه السلام ما عنده من الحكم الواقعي بـلا إثـبات إمـامته فـلا فـائدة فـي إظـهار الخلاف بصورة دعوى الحكم الشرعي وإذا كان مع إثبات أنّه إمـام عليه السلام ليـؤخذ بـقوله فلزوم الإظهار كذلك مقطوع العدم.

الإعتبار من جهة الحكاية.

وأما من جهة نقل السبب، فهو في الإعتبار بالنسبة إلى مقدار من الأقوال التي نقلت إليه على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل ما إذا نقلت على التفصيل، فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له ـ من أقوال السائرين أو سائر الأمارات ـ مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام، كان المجموع كالمحصل، ويكون حاله كما إذا كان كله منقولاً، ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه، أو ما له دخل فيه وبه قوامه، كما يشهد به حجيته بلا ريب في تعيين حال السائل، وخصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها، وغير ذلك مما

وفيه أنّه يمكن للإمام عليه السلام إثبات ماعنده من الحكم الواقعي بطريق الإستدلال لعالم شاخص في الرعية ولو بنحو الاستدلال على خطئه في مسائل أُخرى بحيث يوجب ذلك رجوعه إلى ذلك القول ولو مع عدم الإلتفات إلى أنّه الإمام عليه السلام.

وبتعبير آخر لا ينحصر إظهار الخلاف بأحد فرضين في كلامه بل يمكن ببعض وجوه أُخرى ولو كان ذلك موجباً لعلم بعض علماء العصر أو العالم الشاخص فيما بعد أنّه كان الإمام عليه السلام روحي وأرواح العالمين لمقدمه الشريف الفداء.

وإمّا أنْ يكون الحدس بقوله عليه السلام باعتقاد الملازمة بين اتفاق العلماء أو المشاهير منهم على حكم، وقوله عليه السلام بذلك الحكم وطريق الحدس أنّ ناقل الإجماع بالظفر بفتوى بعض العلماء الكبار بحكم يحصل له الظنّ بأنّه هو الحكم الواقعي ويقوى هذا الظنّ شيئاً فشيئاً بالظفر بفتاوى سائر العلماء حتى يبلغ ظنّه مرتبة الاطمينان بل إلى العلم بالحكم الواقعي، وإنْ شئت فلاحظ من وصلت إليه الأخبار عن حادثة ما، شيئاً فشيئاً فإنّه بكثرة النقل عن تلك الحادثة يقوى الظنّ بها إلى أنْ تصل كثرة النقل بحيث توجب الإطمينان أو العلم بها.

له دخل في تعيين مرامه ﷺ من كلامه.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إنه قد مر أن مبنى دعوى الإجماع غالباً، هو اعتقاد الملازمة عقلاً، لقاعدة اللطف، وهي باطلة، أو اتفاقاً بحدس رأيه ﷺ من فتوى جماعة، وهي غالباً غير مسلّمة، وأما كون المبنى العلم بدخول الإمام ﷺ بشخصه في الجماعة، أو العلم برأيه للإطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى، فقليل جداً في الإجماعات المتداولة في ألسنة الأصحاب، كما لا يخفى، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله ﷺ على نحو الإجمال في الجماعة في زمان الغيبة، وإن احتمل تشرف بعض الأوحدي بخدمته ومعرفته أحياناً، فلا يكاد يجدي نقل الإجماع إلّا من باب نقل

وفيه أنّ التوافق في الفتاوى مجرد إحرازه لا يوجب الاطمينان بالحكم الواقعي فضلاً عن اليقين به؛ لأنّ الفتوى حدس من المفتي بحكم الواقعة ويمكن فيه الخطأ من الجلّ والمعظم بخلاف الإخبار بحادثة يقع بها الحسّ، فإنّ كثرة الحسّ توجب الاطمينان والعلم بعدم الخطأ فيه، وإذا كان هذا حال رؤية كثرة الحدس فلا يزيد نقله عن تحصيله، وهذا فيما كان أمر أو أمور يطمئنّ الشخص أو يحتمل أنّها مستند فتوى العلماء، وقد يكون في مسألة خصوصيّة يكون إحراز اتفاق العلماء في حكمها موجباً للحدس بالحكم الواقعي أو قول المعصوم ﷺ اطميناناً أو علماً، كما إذا كان الحكم المتّفق عليه مخالفاً للأصل ولا سبيل للعقل إليه، ولا دلالة في الكتاب المجيد أو في الأخبار الواصلة إلينا عليه، فإنّه مع ملاحظة ذلك ولحاظ أنّ فقهاءنا ﷺ عدول لا يحكمون بحكم بغير مستند له، فيعلم أنّه كان في البين ما يصلح مدركاً له لم يصل إلينا ذلك المدرك ولو كان ذلك من قبيل تسالم المتشرعة على الحكم في ذلك الزمان وكونه من مرتكزاتهم المتلقاة من أئمتهم ﷺ، وإذا كان الإجماع كذلك فإنّ أحرز

السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه، بما اكتنف به من حال أو مقال، ويعامل معه معاملة المحصل.

الثاني: إنه لا يخفى أن الإجماعات المنقولة، إذا تعرض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلّا بحسب المسبب، وأما بحسب السبب فلا تعارض في البين، لإحتمال صدق الكل، لكن نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حينئذ، لا يصلح لأن يكون سبباً، ولا جزء سبب، لثبوت الخلاف فيها، إلّا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه ﷺ لو اطلع عليها، ولو مع اطلاعه على الخلاف، وهو وإن لم يكن مع الإطلاع على الفتاوى على اختلافها

بالنقل أنّ الإجماع المنقول كذلك فاللازم رعايته ولو بالاحتياط في مورده.

الأمر الرابع: أنّه يتعيّن ملاحظة نقل الإجماع في المسائل فإنْ كان في مسألة يمكن فيها الوصول إلى ما يحتمل استناد المجمعين إليه فلا أثر لذلك النقل وإنْ لم يكن في المسألة ما يحتمل الاستناد إليه وكان نقله معارضاً بنقل الخلاف فيسقط نقله عن الاعتبار، وكذا لو كانت في البين قرينة على أنّ ناقل الإجماع لم يحرز الاتفاق بالحسّ بل بالحدس بأنْ استفاد اتفاقهم على ذلك الحكم من اتفاقهم على أصل أو قاعدة معتمد عليها عندهم كدعوى السيد المرتضى ﷺ الإجماع على جواز الوضوء بالمضاف واستفادة اتفاقهم عليه من تسالمهم على قاعدة الحل وأصالة البراءة.

الأمر الخامس: قد ظهر مما تقدم حكم نقل الإجماع بالإضافة إلى قول المعصوم ﷺ المعبّر عنه في عبارة الماتن بنقل المسبّب وأنّه لا ملازمة بين اتفاقهم على حكم وكونه موافقاً للحكم عند الإمام عليه السلام، وأما اعتبار نقله بالإضافة الى اتفاق العلماء على الفتوى المعبّر عنه في كلامه ﷺ بالسبب فيتّبع فيه كلام الناقل بملاحظة القرائن من حاله في الاطلاع على فتاوى العلماء وخصوصية المسألة من

مفصلاً ببعيد، إلّا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلّا مجملاً بعيد، فافهم.

الثالث: إنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر، وأنه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلّا دون حد التواتر، فلابد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار، يبلغ المجموع ذاك الحد.

نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة ـ ولو عند المخبر ـ لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدل على ما بحد التواتر من المقدار.

كونها معنونة في الكتب من قديم الزمان أو في ذلك الزمان ونحو ذلك، فإنْ كان المنقول بحيث لو كان محرزاً لنا بالوجدان وبنحو التحصيل كان موجباً للوثوق بالحكم الواقعي بنفسه أو بضميمة الاتفاق الحاصل بعد زمان الناقل أيضاً فيعتبر، حيث يكفي في اعتبار الخبر كون المخبر به دخيلاً في إحراز الحكم الشرعي كما في اعتبار الخبر بوثاقة الراوي أو سؤال الراوي الدخيل في ظهور الجواب عنه، وقد ذكر الماتن ﷺ أنّه ربّما يكون الاتفاق المحرز بنقل الإجماع بحيث على تقدير تحصيله مع ضميمة سائر الأمارات التي يحصّلها المنقول إليه بمقدار السبب التام فيعتبر، ولكن لا يخفى أنّه لو كان في البين سائر الأمارات يحتمل كون مدرك الاتفاق بعضها أو كلها فلا يبقى لإحراز قول المعصوم ﷺ من ذلك الاتفاق مجال.

فصل

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى[١].

الشهرة في الفتوى

[١] يقع الكلام في الشهرة في الفتوى في جهتين.

الأولى: هل كونها من الأمارات المعتبرة بالخصوص بالإضافة إلى الحكم الشرعي الذي اشتهرت الفتوى به ولا يلتفت ما في مقابله بالقول الشاذّ والنادر.

والثانية: هل تكون الشهرة في الفتوى بمضمون رواية في طريقها ضعف جابرة لها بحيث تكون بموافقتها الفتوى المشهورة صالحة للاعتماد عليها في الفتوى بها، وأنّ الرواية ولو صحّ سندها ولكنها بفتوى المشهور على خلاف مدلولها تكون ساقطة عن الاعتبار فلا يمكن الفتوى بمدلولها على ماهو المعروف في الألسنة من أنّ عمل المشهور برواية جابر لضعفها، وإعراضهم عنها موهنٌ لها، أمّا الكلام **في الجهة الأولى فقد يقال:** إنّه يستفاد اعتبارها بنفسها مما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة من الأمر بالأخذ بالمجمع عليه بين أصحابك[1]، وفي المشهور من الأمر بالأخذ بما اشتهر بينهم[2]، ولكن لا يخفى أنّ الروايتين ناظرتان إلى الشهرة في الرواية بأنْ تكون إحداهما مشهورة بحسب النقل والأخرى شاذّة بحسبه، وهذا يوجب الأخذ بالرواية المشهورة وترك الرواية الشاذّة.

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:٦: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

٢) مستدرك الوسائل: ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب كتاب القضاء، الحديث ٢. عن عوالي اللآلي ٤: ١٣٣.

. . . .

وبتعبير آخر كلمة (ما) في الروايتين وإنْ كانت موصولة والموصول من المبهمات يكون تعيينه بالصلة، إلّا أنّ التعيين فيه لا ينحصر على الصلة فقط فإنّه إذا وقع الموصول في الجواب عن السؤال عن شيء يكون المراد منه ذلك الشيء، وكذا الحال إذا كان مورد وروده شيئاً، مثلاً إذا قيل: أي الدارين أحب إليك؟ فأُجبت: ما كان منهما أكبر، فلا يقتضي كون كل أكبر من كل شيء أحب من غير الأكبر، وذكرنا أنّ المراد بالشهرة والمجمع عليه الشهرة بحسب النقل لا الأعم منه ومن الشهرة في العمل بها، وذلك فإنّه قد ورد في المقبولة بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه عند أصحابك وبترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عندهم «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه... فإنْ كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم» وفرض الشهرة في كلا الخبرين شاهد بأنّ المراد خصوص الشهرة في النقل؛ ولذا كما أنّ المقبولة لا تدلّ على اعتبار الشهرة في الفتوى بنفسها، كذلك لا تدلّ على كونها مرجّحة لإحدى الروايتين بالإضافة إلى الأُخرى، وهذا كلّه مع الإغماض عن سند المرفوعة فإنّها مرفوعة رواها في عوالي اللآلي وقد ناقش في الكتاب ومؤلفه من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات.

وقد يستدل على اعتبار الشهرة في الفتوى بفحوى ما دلّ على حجية الخبر الواحد بدعوى أنّ الظن بالحكم الواقعي الحاصل من الشهرة أقوى من الظنّ الحاصل بالخبر الواحد، ولكن لا يخفى ما فيه فإنّ كون تمام الملاك في اعتبار الخبر الواحد الظنّ بالواقع غير معلوم بل عدمه معلوم، وإلّا كان مقتضاه اعتبار كل ظنّ بالحكم الواقعي بشرط كونه مساوياً أو أقوى من الظنّ الحاصل من الخبر الواحد.

وعلى الجملة: يحتمل أنْ يكون في ملاك اعتبار خبر العدل والثقة عن المعصوم عليه السلام مع

ولا يساعده دليل، وتوهّم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظن الذي تفيده أقوى مما يفيده الخبر. فيه مالا يخفى، ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن، غايته تنقيح ذلك بالظن، وهو لا يوجب إلّا الظن بأنها أولى بالإعتبار، ولا اعتبار به، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة.

كونه أكثر تطابقاً للواقع جهة أُخرى ملحوظة.

كما أنّه ربّما يستدلّ على اعتبار الشهرة بالتعليل الوارد في آية النبأ الدالّة على عدم جواز الإعتماد على خبر الفاسق معلّلاً بقوله سبحانه **﴿أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾**[1] فإنّه بناء على كون المراد من الجهالة السفاهة كما هو ظاهرها بملاحظة موردها يكون مقتضاها جواز العمل بما لا يكون العمل به سفاهة ولا يكون العمل بالشهرة في الفتوى سفاهة وعملاً سفهياً وفيه إن مقتضى التعليل عدم جواز العمل بكل ما يكون العمل به سفهياً، لا جواز العمل بكل ما ليس بسفهيّ، كما أنّ مقتضى تعليل حرمة الخمر بإسكاره حرمة تناول كلّ مسكر، لا جواز تناول كل شيء لا يكون مسكراً مع أنّ عمل فقيه بفتوى فقيه آخر مع إحراز مدرك فتواه واحتمال خطئه لعله داخل في العمل السفهيّ، نظير عمل من هو من أهل الخبرة بقول خبرة آخر مع احتمال الخطأ في حدسه.

أمّا الكلام في **الجهة الثانية** فإنْ أحرز أو احتمل أنّ عمل المشهور برواية ضعيفة في سندها كونها مطابقة للاحتياط أو مخالفة لما عليه العامة، ونحو ذلك مما لا يصلح بمجرده في النظر لصيرورتها معتبرة فلا وجه للاعتماد عليها والفتوى بمضمونها، وإنْ لم يحرز أو لم يحتمل وجه العمل بها فيما وصل بأيدينا بأنْ حصل الوثوق بأنّ وجه

---

١) سورة الحجرات، الآية ٦.

وأضعف منه، توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه، لوضوح أن المراد بالموصول في قوله في الأولى: (خذ بما اشتهر بين أصحابك) وفي الثانية: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به) هو الرواية، لا ما يعم الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى.

نعم بناءً على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته، بل على حجية كل أمارة مفيدة للظن أو الإطمئنان، لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.

فتواهم بذلك كان أمراً لو وصل إلينا لكان صالحاً للاعتماد عليه ككون الحكم المشهور الذي تضمنته الرواية المزبورة كان من المتسالم عليه في ذلك الزمان بين الشيعة، وهذا لو فرض تحقّقه كان بنفسه موجباً للاعتماد عليه، ولا تجعل الرواية المزبورة معتبرة لكي يصحّ التمسّك بها في حكم آخر تضمّنته أو خصوصيّة أخرى وردت فيها لثبوت الحكم الآخر. والمراد بالشهرة في المقبولة كما تقدّم، الشهرة في الرواية ولا تحصر بما إذا دخل الخبر معها في السنّة وإلّا كان المتعيّن تقديم الحكم ممن كان مستنده الخبر المشهور كما لا يخفى مما يستفاد من غيرها، وبذلك يظهر الحال في كون إعراضهم عن رواية تامة في سندها تركها المشهور حيث إنّه لو أُحرز أو احتمل وجه تركهم ولم يتمّ ذلك الوجه عندنا لا يكون مجرد إعراضهم موهن لها، بخلاف ما إذا حصل الوثوق والاطمينان بخلل فيها لم يصل إلينا بحيث لو وصل إلينا كان ذلك موجباً لحملها على الاشتباه من الرواة في نقلها ونحوه، مما تسقط عن الاعتبار بذلك ومثل هذه الرواية قد توجد بين رواياتنا.

فصل

المشهور بين الأصحاب حجيّة خبر الواحد في الجملة بالخصوص ولا يخفى أنّ هذه المسألة من أهم المسائل الأُصوليّة[١].

حجية الخبر الواحد

[١] لا ينبغي التأمل في أنّ اعتبار الخبر الواحد بالخصوص من أهم المسائل الأُصولية فإن بإثبات اعتباره بالخصوص بضميمة ما تقدّم من اعتبار الظهورات ينفتح باب العلمي في معظم الأحكام، حيث إنّ حصول العلم الوجداني في غالب الأحكام وتحصيله غير ممكن والكتاب العزيز لا يتكفّل ببيان جميع أجزاء العبادات وشرايطها وما يتعلق بها فضلاً عن غير العبادات من المعاملات بالمعنى الأعم.

وعلى الجملة: ينسدّ باب العلمي في معظم الأحكام بعدم ثبوت اعتبار الخبر الواحد بالخصوص، ولذا تكون هذه المسألة من أهم المسائل الأُصولية، وذكر الماتن ﷺ أن المسألة إذا كانت نتيجتها واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي تكون تلك المسألة من المسائل الأُصولية ولو لم يكن المحمول في تلك المسألة من عوارض الأدلة الأربعة وإنْ اشتهر على الألسن أن الموضوع لعلم الأُصول هي الأدلة الأربعة أي الكتاب والسنّة والعقل والإجماع، وأنه يبحث في مسائل العلم عن العوارض لموضوع العلم، ولذلك أُشكل على الملتزمين بالأمرين إندراج هذه المسألة في مسائل علم الأُصول حيث إن المبحوث فيه في المسألة اعتبار الخبر الواحد، واعتباره ليس من عوارض السنة ولا يفيد في دخولها في مسائل علم الأُصول القول بأنّ البحث عن دليليّة الدليل بحث عن أحوال الدليل، سواء جعل

. . . .

الموضوع لعلم الأصول ذات الأدلة أو الدليل بما هو دليل، فإن دليليّة السنة بمعنى قول المعصوم وفعله وتقريره خارج عن المقام، فإن دليلية ما ذكر يتكفلها علم الكلام ومحل الكلام في اعتبار الخبر الحاكي عنها.

وبتعبير آخر إذا جعل الموضوع لعلم الأصول ذات الأدلة فالبحث عن دليليّتها وإنْ يكن بحثاً عن العوارض إلّا أن البحث في اعتبار الخبر الحاكي عن السنة غير البحث عن دليلية السنة، والبحث في المقام في الأول دون الثاني، نعم البحث في اعتبار ظواهر الكتاب المجيد يكون بحثاً في دليلية الدليل، ولو كان الموضوع لعلم الأصول الأدلة بوصف كونها أدلة لا يكون البحث في اعتبار ظواهر الكتاب أيضاً بحثاً في العوارض التي هي بمفاد (كان) الناقصة، بل من ثبوت الموضوع والذي يكون بمفاد (كان) التامة.

وقد ذكر الشيخ ﷺ في توجيه دخول المسألة في مسائل علم الأصول بأنّه يرجع البحث في المقام إلى ثبوت السنة بالخبر الواحد في مقابل ثبوته بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة، وأورد عليه الماتن بأن المراد في المقام من الثبوت، الثبوت التعبّدي، والثبوت التعبّدي من عوارض مشكوك السنّة لا من عوارض السنّة، مع أنّ الملاك في دخول مسألة في مسائل أي علم العنوان المذكور في ناحية موضوع المسألة ومحمولها لا ما يلزم على المسألة بالعنوان المذكور لها.

وبتعبير آخر لا يكون المراد من الثبوت الثبوت الحقيقي بأنْ يكون الخبر الواحد علّة لوجود السنّة خارجاً ضرورة أنّ الخبر الواحد إذا كان صادقاً يكون حاكياً عن السنّة وإلّا فهو خبر غير صادق ولابد من أنْ يكون المراد من الثبوت الثبوت التعبّدي، والثبوت التعبّدي من عوارض نفس الخبر الواحد لا من عوارض السنّة، وقد يوجّه

وقد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة، وإن اشتهر في ألسنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلة، وعليه لا يكاد يفيد في ذلك ـ أي كون هذه المسألة أصولية ـ تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل، ضرورة أن البحث في المسألة ليس عن دليلية الأدلة، بل عن حجية الخبر الحاكي عنها، كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنّة ـ وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره ـ هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة؟ فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الأخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لا يخفى، مع

كلام الشيخ ﷺ بأنّ الكلام في المقام ليس في اعتبار ظهور الخبر الواحد فإنّ البحث فيه يدخل فيما تقدّم من بحث اعتبار الظواهر ولا في اعتبار جهة الصدور، فإنّه لا ينبغي التأمل في أنّ الأصل في كلامّ كل متكلّم ومنه المعصوم عليه السلام كونه لبيان المراد الجدّي على ما تقدّم في بيان أصالة التطابق ولا يحمل كلامه على التقية ونحوها إلّا مع قيام القرينة على الخلاف، والكلام في المقام في أنّ الكلام الصادر عن الراوي كالصادر عن المعصوم عليه السلام بمعنى أنّ مغزى البحث في المقام أنّ خبر العدل منزّل منزلة قول الإمام عليه السلام أم لا، ولو كان في البين دليل على التنزيل يتّصف الخبر بكونه منزلاً كما تتّصف السنّة بكونها منزل عليها بالإضافة إلى خبر العدل فيرجع البحث في المقام إلى البحث في عوارض السنّة وأنّها منزل عليها بالإضافة إلى الخبر الواحد أو خبر العدل أم لا، ولكن يرد على هذا التوجيه أمران.

الأول: ما ذكر الماتن من أنّ الملاك في كون مسألة من أيّ علم العنوان المذكور في المسألة في ناحية موضوعها والمحمول فيها.

أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر، والمبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره، لا ما هو لازمه، كما هو واضح.

وكيف كان، فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس عدم حجية الخبر، واستدلّ لهم بالآيات الناهية عن اتّباع غير العلم والروايات الدالّة على ردّ ما لم يعلم[١].

وثانياً: أنّ هذا التوجيه مبني على أنّ اعتبار أمارة عبارة عن تنزيلها منزلة الواقع لا اعتبارها علماً بالواقع كما اخترنا على ما تقدّم، وما عن المحقّق النائيني في إرجاع البحث في المقام إلى البحث في السنّة حيث يكون البحث في كون قول العدل وخبره فرداً من السنّة يرجع إلى التوجيه المتقدّم، فإنّ خبر العدل لا يكون فرداً حقيقيّاً للسنّة بل فرداً اعتباريّاً وتنزيليّاً مع أنّ البحث في كون خبر العدل سنّة ووجوداً لها من قبيل البحث عن ثبوت الموضوع لا من عوارضه كما لا يخفى.

[١] المحكي عن السيد المرتضى وابن الجنيد وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس عدم اعتبار خبر الواحد، بل عن السيد المرتضى في مواضع من كلامه من أنّ العمل بخبر الواحد كالعمل بالقياس في كون ترك العمل به معلوماً من مذهب الشيعة، ويستدلّ لهؤلاء بالآيات الناهية عن اتّباع غير العلم كقوله سبحانه **﴿لا تقفُ ما ليس لك به علم﴾**[١] و**﴿إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً﴾**[٢] وبالروايات الواردة التي هي على طوائف منها ما ورد في ردّ خبر لم يكن له شاهد أو شاهدان من كتاب الله[٣]، ومنها ما ورد في ردّ ما لم يعلم أنّه قولهم عليهم السلام[٤] ومنها أنّ ما لا يوافق كتاب

---

١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢) سورة النجم: الآية ٢٨.

٣) وسائل الشيعة ٢٧:١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.

. . . .

اللّه زخرف[٥]، وما لا يصدّقه كتاب اللّه باطل[٦]، ومنها النهي عن قبول حديث إلّا ما وافق كتاب اللّه والسنّة[٧] وبالإجماع المشار إليه في كلام السيد المرتضى وذكر الماتن ﷺ في الجواب عن الآيات بعدم ظهور لها في المنع عن اتّباع غير العلم في غير الاعتقاديّات حيث إنّ المنصرف إليه من مدلولها أو المتيقّن اتّباع غير العلم في الاعتقاديّات ولا تعمّ الفروع المدّعى اعتبار خبر الثقة والعدل فيها وعلى تقدير عمومها وإطلاقها يرفع اليد عن العموم والإطلاق بما دلّ على اعتبار خبر الثقة أو العدل في الفروع **وقد يقال:** إنّ النهي عن اتباع غير العلم وعدم كفاية الظن عن الحق لا يقبل التخصيص والصحيح في الجواب أن مع قيام دليل على اعتبار أمارة كخبر العدل أو الثقة في الأحكام الفرعية أو في غيرها لا يكون اتباعها من اتباع غير العلم كما أن مع قيام الدليل على اعتبار الظواهر لا يكون الأخذ بظاهر الكتاب المجيد ومنها ظواهر الآيات المشار إليها من اتباع غير العلم **لا يقال:** لو كانت الآيات المانعة غير قابلة للتخصيص فكيف اعتبر الشارع غير العلم وجوز الوقوف بغيره في موارد وحكم بإغنائه عن الحق كما اعتبر سوق المسلمين أمارة للتذكية، والظن بالقبلة مجزئاً ومغنياً عن الحق كما هو مفاد قوله ﷺ: يجزي التحري كلما لم يعلم القبلة[٨].

فإنّه يقال: قد تقدّم قيام الدليل على الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية للتكليف

---

٤) المصدر السابق: ١١٩، الحديث ٣٦.

٥) المصدر السابق: ١١٠، الحديث ١٢.

٦) المحاسن ١: ٢٢١.

٧) وسائل الشيعة: ١١٣، الحديث ٢١.

٨) وسائل الشيعة ٤: ٣٠٧، الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث الأول.

أنه قولهم عليهم السلام، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، أو لم يكن موافقاً للقرآن إليهم، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله، أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف، أو على النهي عن قبول حديث إلّا ما وافق الكتاب أو السنة، إلى غير ذلك.

والاجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه، بل حكي عنه أنه جعله بمنزلة القياس، في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة.

والجواب: أما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الأصول الإعتقادية، لا ما يعم الفروع الشرعية، ولو سلم عمومها لها، فهي

المعلوم بالتفصيل أمر ممكن، فإنه إما من قبيل جعل البدل الظاهري كما هو مقتضى قاعدة الفراغ أو البدل الواقعي كما في مورد جريان حديث: «لا تعاد»[1] إذا لم يكن الخلل بما يبطل الصلاة بالإخلال به ولو مع العذر، وكالصلاة إلى الجهة المظنونة إذا لم تكن صلاة إلى دبر القبلة، ومثل هذه الموارد لا يحسب من الاقتفاء بغير العلم، نعم اعتبار سوق المسلمين من قبيل اعتبار الأمارة ولكن كلّ أمارة معتبرة إما أنْ يثبت اعتبارها بدليل قطعي أو ينتهي اعتبارها إلى العلم ومع كون اعتبارها معلوماً بأحد النحوين لا يكون السكون إليها من الاقتفاء بغير العلم أو اتباع الظن، فمدلول الكتاب المجيد السكون إلى غير العلم واتّباع الظن والاعتقاد الخيالي كما لا يخفى.

وعلى الجملة فمع ثبوت دليل قطعي على اعتبار أمارة إمضاءً من الشارع أو تأسيساً تخرج تلك الأمارة عن موضوع النهي عن الاعتماد والسكون بغير العلم أو النهي عن اتباع الظن والحدس؛ لأنّ في الإعتماد عليها علماً ويقيناً بأنها تجزي عن التكليف، فإن الحق المطلوب في التكاليف الفرعيّة هو الإجزاء كما لا يخفى.

---

١) وسائل الشيعة ٥: ٤٧٠، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار.

وأما عن الروايات فبأن الإستدلال بها خالٍ عن السداد[١] فإنها أخبار آحاد.

---

[١] لا يخفى أنّ الأخبار المشار إليها لا تصلح لإسقاط خبر العدل أو الثقة عن الاعتبار للعلم لصدور الأخبار الكثيرة عن الأئمة عليهم السلام في بيان أحكام الشريعة الموكول بيانها للأنام إليهم عليهم السلام من قبل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مع سكوت الكتاب المجيد عن بيان تلك الأحكام، بل يعلم بورود التقييد والتخصيص للمطلقات والعمومات من الكتاب المجيد، وإذا كانت الأحكام التي بيّنوها عليهم السلام منقولة إلينا بخبر العدل والثقة وثبت بما نذكره فيما بعد أن الخبر مع كون مخبره ثقة أو عدلاً علم بقولهم عليهم السلام يخرج ذلك عن مثل ما ورد: وما لم يعلم أنه قولنا فردّوه علينا[1]، فالأخبار المشار إليها يراد بها، إما الأخبار التي تصل إلى الناس من مخبر متّهم في نقله أو كان ما يرويه مخالفاً للكتاب المجيد بالتباين أو بالعموم من وجه، أو كان في تعارض الخبرين الذين يكون أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له، وعلى الجملة الأخبار المشار إليها وإنْ تكن من قبيل المتواتر إجمالاً والحكم في المتواتر الإجمالي الأخذ بالأخص منها مضموناً والأخص منها مضموناً الأخبار المأثورة المخالفة مع الكتاب المجيد بالتباين أو بالعموم من وجه، ودعوى أنّ المكذبين للأئمة عليهم السلام لم يكونوا يضعون الحديث المباين لظاهر الكتاب بنحو التباين فلا يمكن حمل الأخبار عليه لا يمكن المساعدة عليها؛ لأنهم كانوا يضعون الحديث لإسقاط الأئمة عليهم السلام عن أعين الناس وإشاعة أنهم يخالفون، والأئمة عليهم السلام سدّوا الطريق إلى مثل هذه المحاولات بكثرة تعرضهم إلى أن ما خالف الكتاب المجيد ليس من قولهم وأنهم لا يخالفون قول ربّهم إلى غير ذلك مما ورد في تلك الأخبار.

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.

لا يقال: إنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى، إلّا أنها متواترة إجمالاً، للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محالة.

فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك، إلّا أنها لا تفيد إلّا فيما توافقت عليه، وهو غير مفيد في إثبات السلب كلياً، كما هو محل الكلام ومورد النقض والإبرام، وإنما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة[١]. والإلتزام به ليس بضائر، بل لا محيص عنه في مقام المعارضة.

وأما عن الاجماع، فبأنّ المحصّل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصاً في المسألة[٢] كما يظهر وجهه للمتأمل، مع أنهمعارض بمثله، وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه.

وقد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة:

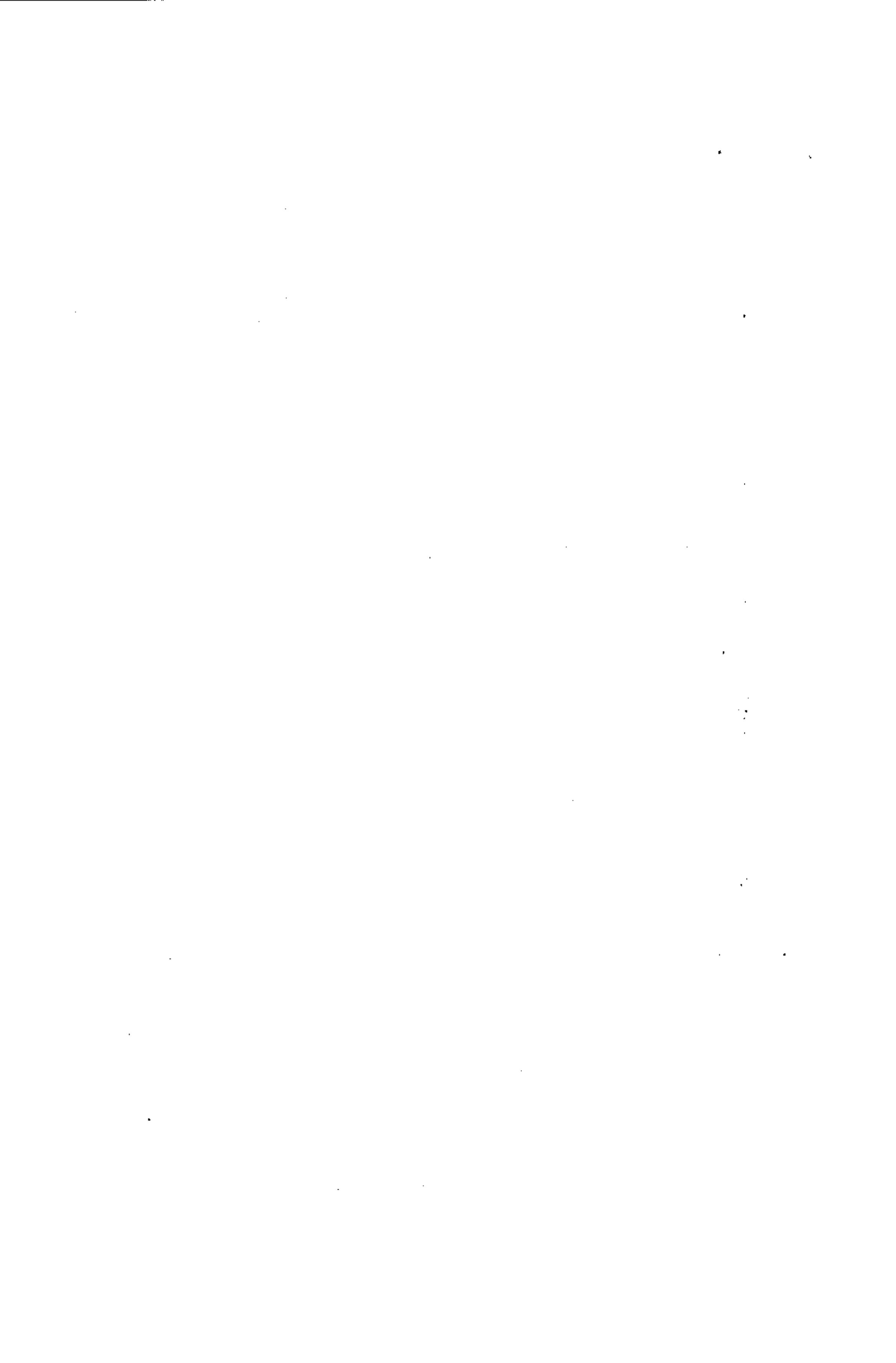
---

[١] **لا يقال:** لو أخذ بتلك الأخبار في مورد مخالفة الخبر للكتاب والسنة فاللازم عدم جواز تخصيص عموم الكتاب أو السنة بالخبر الواحد وكذلك عدم جواز تقييد إطلاقهما به، فإن المفروض أن الخبر المخالف لهما داخل في جميع تلك الأخبار وحمل المخالفة على التباين أو العموم من وجه يحتاج إلى ورود خبر فيها يكون مختصاً بهذه المخالفة **ليقال:** إنه أخص مضموناً من مطلق المخالفة وفيه ما لا يخفى، فإنه قد تقدم أن صدور الأخبار الكثيرة عنهم عليهم السلام مما يخالف عموم الكتاب وإطلاقه معلوم لنا وجداناً والمتعيّن حمل المخالفة على غير الموارد التي يكون فيها جمع عرفي وقد ورد في الخبرين المتعارضين الأخذ بما يوافق الكتاب وترك ما خالفه فالأمر بالترك في موارد الجمع العرفي يختص بما إذا كان في البين معارض لذلك الخبر المخالف.

[٢] قد تقدم أن القائل باعتبار الإجماع المنقول يدّعي أنه من أفراد خبر الثقة والعدل بقول المعصوم عليه السلام ولكن حكايته قوله عليه السلام حدسي لا اعتبار به مطلقاً

. . . .

خصوصاً في مسألة اعتبار خبر الواحد وعدم اعتباره ومع ذلك نقل الإجماع على عدم الاعتبار موهون وخلاف الواقع لذهاب المشهور إلى خلافه.



فصل

في الآيات التي استدل بها فمنها آية النبأ، قال الله تبارك وتعالى ﴿إنْ جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا﴾[١].

المناقشة في الاستدلال على اعتبار خبر الواحد بآية النبأ

[١] وقد يستدلّ على اعتبار خبر العدل أو الثقة بالآيات منها آية النبأ وقوله عزّ من قائل ﴿**إنْ جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أنْ تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين**﴾[1] وتقريب الإستدلال بمفهوم الشرط تارة وبمفهوم الوصف أُخرى وينبغي قبل التعرض لتقريب دلالتها بمفهوم الشرط على ما قيل بيان أمرين، **الأول:** أنه لا يختلف مقام الثبوت بين كون الشيء قيداً للحكم في الخطاب أو قيداً لموضوع ذلك الحكم، حيث إن قيد نفس الحكم أيضاً يفرض في مقام جعل الحكم مفروض الوجود كما يفرض قيد الموضوع في جعله كذلك، وإذا ورد في الخطاب إذا كان الماء كراً لا ينجسه شيء ورد في خطاب آخر أن الماء الكر لا ينجسه شيء، يكون المستفاد منهما اعتصام الماء الكر بحسب مقام الثبوت وإنما يختلف كون شيء قيداً لنفس الحكم في الخطاب أو لموضوعه فيه في مقام الإثبات والدلالة، بمعنى انه إذا كان شيء في الخطاب قيداً لنفس الحكم يكون مقتضى إطلاق القيد وعدم ذكر العدل له في الخطاب انتفاء ذلك الحكم في فرض انتفاء ذلك القيد على ما تقدم بيانه في مفهوم الشرط من أن المفهوم مقتضى تعليق طبيعي الحكم في جميع الحالات على حصول القيد المذكور في الشرط، بخلاف ما إذا ذكر القيد في الخطاب في

---

١) سورة الحجرات: الآية ٦.

. . . .

ناحية الموضوع فإنه لا يكون لذلك الخطاب دلالة على ثبوت الحكم أو انتفائه عن ذلك الموضوع عند حصوله بشيء آخر على ما تقدم في بيان عدم المفهوم للوصف.

الأمر الثاني: أن المذكور في ناحية الشرط في القضية الشرطيّة قد لا يكون أمراً زايداً على حصول نفس الموضوع أو ما يتوقف عليه متعلق الحكم الوارد في الجزاء، كما في قوله: إذا ركب الأمير فخذ ركابه، وإنْ رزقت ولداً فاختنه، فإن الأخذ بالركاب أو الختان يتوقف على ركوب الأمير وحصول الولد، وفي مثل ذلك لا تدلّ القضيّة الشرطية على المفهوم بل يكون انتفاء الحكم الوارد في الجزاء بانتفاء الشرط من قبيل إرتفاع الحكم بانتفاء الموضوع، وقد يكون المذكور في الشرط أمراً زايداً على حصول الموضوع ولا يكون مما يتوقف عليه متعلق الحكم خارجاً، كما في قوله: إذا جاءك زيد فأكرمه، فإن إكرام زيد غير موقوف على مجيئه، وفي مثل ذلك يكون ظاهر تعليق مضمون الجملة الجزائية على حصول الشرط من غير ذكر عدل له، عدم تحقق مضمونها بلا حصوله، ومنشأ الظهور مع فرض التعليق عدم ذكر عدل للشرط وعدم ضم أمر آخر إليه وتشخيص أن الشرط الوارد في القضية الشرط من القسم الأول أو الثاني، فيما إذا كان المذكور في الشرط أمراً واحداً ظاهر، وأما إذا كان أمرين أو أكثر فلابد من ملاحظة أن أياً من الأمرين أو الأمور مما يتوقف عليه حصول متعلق الحكم الوارد في الجزاء، وأن أياً منهما أو منها المعلق عليه لمضمون الجملة الجزائية، **كما إذا قيل** إذا ركب الأمير وكان يوم الجمعة فخذ ركابه، فإن الأمر الأول المذكور في الشرط محقق لمتعلق الحكم خارجاً، والأمر الثاني المعلق عليه للحكم فيكون للقضية الشرطية مفهوم بالإضافة إلى الأمر الثاني أيضاً.

وعلى ذلك فيقال: إن المذكور في آية النبأ في ناحية الشرط أمران أحدهما

. . . .

حصول النبأ، والثاني كون الآتي به فاسقاً، والأول محقق للموضوع ولا مفهوم بالإضافة إليه، والثاني قيد للحكم فيكون مفاد الآية أن النبأ يجب التبين فيه إذا كان الآتي به فاسقاً ومفهوم عدم وجوب التبين إذا لم يكن الآتي به فاسقاً، وبهذا يظهر الخلل في كلام الماتن حيث ذكر أنه لو كان الشرط نفس تحقق النبأ ومجيء الفاسق به لكانت القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

أقول: الملاك في الدلالة على المفهوم فيما كان المذكور في الشرط أمرين أو أزيد ويكون الموضوع في الجزاء مفروض الوجود على تقدير ما ورد في الشرط وعدمه وعلق الحكم الثابت له على تحقق ذلك الأمر، فيكون للقضية مفهوم بالإضافة إلى فرض عدم تحققه، وأما إذا كان الموضوع في الجزاء أمراً لا يكون له وجود إلّا مع تحقق الأمرين معاً، كما في قوله إذا أعطاك زيد مالاً فتصدق به فلا تعليق فيه بالإضافة إلى حكم المال المضاف إلى زيد.

وبتعبير آخر المفروض فيها بحسب المدلول الإستعمالي تملك المال من زيد والحكم عليه بالتصدق، لا فرض وجود المال وتعليق الحكم بالتصدق به على إعطاء زيد كما هو مفاد قوله: المال إذا أعطاه زيد فتصدق، والمدلول الإستعمالي للآية المباركة أيضاً من قبيل إذا أعطاك زيد مالاً فتصدق به، لا قوله المال إذا أعطاه زيد فتصدق به كما يظهر ذلك بالتأمل، وأما ما ذكر الماتن ﷺ من أنه لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيء الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع لا يمكن المساعدة عليه، بل كان الصحيح أنه لو كان الشرط مجيء الفاسق بنبأ كانت الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وإلّا فلو كان الموضوع طبيعي النبأ وعلق التبين فيه على مجيء الفاسق به كانت القضية الشرطية ذات مفهوم كما ذكر ﷺ في

. . . .

تقريبه دلالتها على المفهوم.

ثم إنه **قد يقال:** بأنّه لو كان الموضوع للحكم في الجزاء نفس طبيعي النبأ، وأن الحكم بالتبين معلق على مجيء الفاسق به وأن مقتضى التعليق عدم لزوم التبين فيما إذا كان الآتي به غير فاسق فلا يمكن أيضاً الإلتزام بالمفهوم؛ لأنّ ما ورد في ذيلها يمنع عن انعقاد المفهوم لها وهو تعليل لزوم التبيّن بما يجري في خبر العادل أيضاً، وأجاب الشيخ ﷺ عن ذلك بأن المراد من الجهالة في التعليل ليس مقابل العلم ليعم التعليل خبر العادل أيضاً وتكون قرينة على عدم إرادة المفهوم حيث إن التعليل أقوى ظهوراً، بل المراد منها السفاهة وفعل ما لا ينبغي فعله، ومن الظاهر أن هذا المعنى لا يجري في العمل بخبر العادل، فإن العمل به لا يكون أمراً سفهياً، كيف وبناؤهم على العمل بأخبار العدول والثقات، **لا يقال:** لا يمكن أن يكون المراد من الجهالة السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره عن عاقل، حيث إن الآية نزلت في واقعة ترتيب الأثر على خبر الوليد بارتداد القوم ولا يمكن الإلتزام بأن أصحاب النبي ﷺ كانوا بصدد القيام بأمر سفهي، **فإنّه يقال:** كان قصدهم العمل لغفلتهم عن حال الوليد وان التعليل بلحاظ فسق المخبر لا بلحاظ الغفلة عن حاله والاعتقاد والوثوق بصحة خبره فلا ينافي ذلك إرادة السفاهة من الجهالة.

في الاستدلال على اعتبار خبر العدل بآية النبأ

وقد يقال: لو كان المراد من الجهالة خلاف العلم لما كان أيضاً في التعليل ما يمنع عن دلالة الآية بالمفهوم لاعتبار خبر العدل حيث إن مقتضى المفهوم كون خبر العدل علماً، ولذا لا ينافي التعليل الوارد في الآية اعتبار سائر الأمارات كالظواهر ولكن لا يخفى ما فيه، فإن المفروض في المقام استفادة اعتبار خبر العدل من مفهوم

. . . .

الآية بحيث لو لم يكن في البين ما دلّ على اعتبار خبر العدل لاستفيد اعتباره من مفهومها، ومن الظاهر أنه ليس مفهومها كون خبر العدل علماً ليخرج خبر العدل عن التعليل، بل لو كان المستفاد منها عدم وجوب التبين في خبر العادل يستلزم ذلك اعتبار كون خبره علماً، والإشكال في المقام هو أن التعليل الوارد في الآية يمنع عن انعقاد المفهوم بعدم وجوب التبين في غير خبر الفاسق وربما يقال لو كان المراد بالجهالة السفاهة لما أمكن أيضاً إستفادة اعتبار خبر العدل منها، حيث إن التعليل فيها غير مقصود بقوله سبحانه **﴿أنْ تصيبوا قوماً بجهالة﴾** بل ذكر فيه **﴿فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾**[1] ففي الحقيقة إيجاب التبين في خبر الفاسق من جهة أن العمل به بلا تبين تعريض للنفس بالندامة، وهذا يجري في خبر العادل أيضاً فإنه قد يوجبها العمل به ولكن لا يخفى ما فيه؛ لأنّ الندامة بالإضافة إلى التكاليف عدم كون المكلّف معذوراً في مخالفتها، والابتلاء بمخالفة الواقع مع كون المكلف معذوراً لا يوجب الندامة بخلاف الموارد التي يكون الغرض فيها مجرد الوصول إلى الواقع، ودعوى أن حمل الندامة على ما ذكر لا يناسب مورد الآية، حيث لا يمكن الإلتزام بأن الندامة في قضية خبر الوليد كان موجباً للعقاب يدفعها ما تقدم من أن التعليل كان بلحاظ فسق المخبر واقعاً لا بلحاظ الغفلة عن حاله أو الاعتقاد بصحة إخباره، وعلى الجملة فمفاد الآية على تقدير كون الجهالة بمعنى السفاهة، أن الفاسق يكون العمل بخبره بلا تبين تعرضاً للندامة، وهذا إذا لم يكن العمل به مع الاعتقاد بعدم فسقه بخلاف خبر العدل فإنّه ليس العمل به تعريض للنفس بالندامة هذا **أولاً**.

---

١) سورة الحجرات: الآية ٦.

. . . .

وثانياً: يمكن أن يراد بالندامة ما يحصل من العمل بمخالفة الواقع لكذب الخبر، وهذا الأمر غالبي في خبر الفاسق بخلاف خبر العادل فإن الندامة في العمل به أمر اتفاقي، ولذا لا يكون التعليل المزبور مانعاً عن انعقاد المفهوم لو لم تكن الشرطية مسوقة لتحقق الموضوع.

وقد يشكل على الاستدلال بالآية على اعتبار خبر العدل مع قطع النظر عن التعليل الوارد فيها بأنه لا مفهوم لها؛ لأنّ الحكم الوارد في الجزاء ليس حكماً شرعياً **ليقال إنّ** تعليقه لموضوعه على حصول الشرط وعدم ذكر العدل للشرط مقتضاه انتفاؤه عن موضوعه بانتفاء الشرط، حيث إن المراد بالتبين هو العلم، واعتباره ولزوم العمل به عقلي لا يرتبط بشيء ولا يعلق على مجيء الفاسق بالنبأ.

وبتعبير آخر حكم العقل بلزوم اتباع العلم أو تحصيله بالأحكام الكليّة لا يكون معلقاً بشيء ليقضي بانتفائه بانتفاء الشرط، هذا إذا أُريد من التبيّن العلم الوجداني، وأما إذا أُريد منه الوثوق ليكون الأمر بتحصيل الوثوق والعمل به طريقياً دالاًّ على اعتباره فلا يمكن الجمع بين منطوق الآية ومفهومها، فإن مقتضى المنطوق جواز العمل بخبر الفاسق مع حصول الوثوق بالمخبر به، ومفهومها جواز العمل بخبر العدل، حصل الوثوق بالمخبر به أم لا، والالتزام بالمنطوق والمفهوم كما ذكر إحداث قول ثالث، فإن القائل بالخبر الموثوق به يلتزم باعتباره سواء كان مخبره عادلاً أو فاسقاً والقائل باعتبار خبر العدل دون الفاسق يلتزم باعتبار الأول دون الثاني سواء كان موثوقاً به أم لا، فالجمع بين اعتبار خبر العدل مطلقاً واعتبار خبر الفاسق الموثوق به يكون قولاً ثالثاً في المسألة. وفيه، أنه يمكن أن يكون الإرشاد إلى لزوم تحصيل العلم عند خبر الفاسق للنهي الطريقي عن الاعتماد على خبره فيكون مفهومه عدم

. . . .

هذا النهي في خبر العادل بالإرشاد إلى عدم لزوم تحصيل العلم في مورده، ولو أُريد بالتبيّن الوثوق لكان المفهوم عدم لزوم تحصيله في خبر العدل ولا محذور في الإلتزام بذلك بل لا مناص عنه كما سيأتي.

وقد يقال: بأن في القضية الشرطية قرينة على أنها ليست بذات مفهوم، فإنه إذا وصل في واقعة خبران أحدهما من الفاسق والآخر من العادل ولو كان معنىٰ منطوق الآية أن طبيعي الخبر إذا جاء به فاسق، فاللازم التبين فيه لزم في الفرض التبين من خبر العادل أيضاً، لأنّه يصدق أن الطبيعي جاء به فاسق، فاللازم التبين من الطبيعي الصادق على خبر العادل أيضاً فيلزم القول باعتبار خبر العادل إذا انفرد، وعدم اعتباره إذا انضم إليه خبر الفاسق، ولكن لا يخفى أن مناسبة الحكم والموضوع مقتضاها اختصاص التبين بصورة اختصاص المخبر بالواقعة بالفاسق.

وقد يقال: بعدم المفهوم للقضية الشرطية؛ لأنّ المفهوم على تقديره لا يمكن أنْ يؤخذ به في مورد نزول الآية حيث إن ارتداد شخص أو قوم لا يثبت بالخبر الواحد سواء كان المخبر عادلاً أو فاسقاً، والإلتزام بخروج المورد عن المطلق أو العام مستهجن فيتعيّن الإلتزام بأن الآية إرشاد إلى عدم اعتبار خبر الفاسق خاصة.

والجواب كما عن الشيخ الأنصاري ﵀ أنه لا يلزم على البناء للمفهوم إخراج المورد، فإن المراد من الفاسق المضاف إليه النبأ طبيعي الفاسق لا فاسق واحد ليكون المفهوم اعتبار خبر العدل الواحد، بل المراد في نبأ العادل أيضاً نبأ طبيعي العادل فالمنطوق مدلوله أن النبأ إذا جاء به الفاسق فما دام لم يظهر صدقه لا يجوز الإعتماد عليه والعمل به، بخلاف خبر طبيعي العادل فإنّه يجوز الاعتماد عليه كما هو مقتضى المفهوم حتى في مورد نزول الآية، غاية الأمر العمل به في مورد نزولها مقيّد بما إذا

ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه: أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط، وأن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جئ به على كون الجائي به الفاسق، يقتضي انتفاءه عند انتفائه.

ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد: أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم.

انضم إليه نبأ عادل آخر.

وبتعبير آخر قد ثبت في مورد نزولها تقييد المفهوم بالإضافة إلى المورد لا أن المورد قد خرج عن المفهوم رأساً ولا استهجان في تقييد المفهوم خصوصاً مع بقاء المنطوق فيه على إطلاقه.

ولا يخفى أيضاً أن الفاسق وإنْ يعمّ الفاسق المتحرز عن الكذب، إلّا أنه لابد من رفع اليد عن إطلاقه بالإضافة إلى المتحرز عنه في غير موارد اعتبار شهادة العدل من الإخبار بالموضوعات والأحكام الكلية بما دلّ على اعتبارهم خبر الثقة، حيث إن ردع السيرة الجارية على اعتبار خبر الثقة بإطلاق المنطوق غير تام خصوصاً بملاحظة التعليل الوارد في ذيل الآية.

في الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بمفهوم الوصف في آية النبأ

ثم إنه قد يوجّه دلالة آية النبأ على اعتبار خبر العدل بمفهوم الوصف، والمراد من الفاسق ذكر عنوان الفاسق، فإن قوله سبحانه **﴿إنْ جاءكم فاسق بنبأ﴾**، في قوله، قوله إنْ جاءكم من هو فاسق بنبأ.

وفيه أن الوصف المعتمد على موصوفه لا يدلّ على المفهوم على ما تقدم الكلام في مفهوم الوصف، فكيف بغير المعتمد عليه كما في الآية حيث إن غير

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجئ الفاسق به، كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك، إلّا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر، فتدبر.

المعتمد كاللقب في أن إثبات حكم لموضوع لا يدلّ على انتفائه عن غيره بعدم جعل مثله لغيره كما في قوله أكرم العالم.

وذكر الشيخ الأنصاري ﷺ أن في العدول عن ذكر العنوان الذاتي إلى العنوان العرضي دلالة على اعتبار خبر العدل لأنّ خبر الفاسق بعنوانه الأولي خبر واحد وبعنوانه الثانوي خبر الفاسق، ولو كان الخبر الواحد على الإطلاق غير معتبر لكان المناسب أنْ **يقال**: إن جاءكم نبأ واحد فتبينوا ففي العدول عن هذا التعبير إلى ما في الآية اقتضاء أنْ لا يكون خبر الفاسق بعنوانه الأولي محكوماً عليه بلزوم التبين، وهذا لا يكون إلّا باعتبار خبر العدل.

وقد يورد على الاستدلال بأن كون الخبر خبر فاسق كما أنه عنوان عرضي كذلك كون الخبر خبر الواحد ويحتمل دخالة عنوان الخبر الواحد في لزوم التبيّن عند إرادة العمل، وذكر الفاسق بخصوصه للدلالة على فسق المخبر في مورد نزول الآية، ولكن لا يخفى أن مراد الشيخ ﷺ من العنوان العرضي ليس مقابل الجنس والفصل والنوع ومن الذاتي أحدها، بل المراد أن عنوان الخبر الواحد ينطبق على خبر الفاسق بلا ملاحظة حال المخبر، بخلاف عنوان خبر الفاسق أو خبر العادل فإنّ انطباقهما يحتاج إلى ملاحظة حال المخبر.

وبتعبير آخر دعوى عدم دلالة الوصف على المفهوم لاحتمال ذكر عنوان الفاسق في الشرط للدلالة على فسق المخبر في مورد نزولها لا يحتاج إلى المناقشة

ولكنه يشكل بأنه ليس لها هاهنا مفهوم، ولو سلم أن أمثالها ظاهرة في المفهوم، لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق، يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم.

ولا يخفى أن الإشكال إنما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة وفعل مالا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة.

ثم إنّه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل، ربّما أُشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة أو وسائط[١].

في العنوان الذاتي أو العرضي بالمعنى الذي ذكرنا.

[١] حاصل الإشكال أن الآية الشريفة ونحوها مما يدلّ على اعتبار خبر العدل أو الثقة لا يفيد فيما إذا كان الخبر المنقول النبأ عن المعصوم عليه السلام بوسائط أو حتى بالإضافة إلى من يصل إليه الخبر عن الإمام عليه السلام بواسطة بأنْ لا يخبر إليه المخبر الخبر عن الإمام بلا واسطة، وكذلك الحال فيما إذا أخبر العادل بعدالة مخبر حتى فيما إذا كان الإخبار بعدالته مباشرة، والوجه في الإشكال أنّه إذا كان الواصل إلينا خبر العادل عن الإمام عليه السلام بلا واسطة بينه وبين الإمام عليه السلام فمقتضى وجوب تصديق العادل فيما أخبر به ترتيب أثر قول الإمام عليه السلام على خبره، وأمّا إذا كان خبره عنه مع الواسطة فلا يكون دليل اعتبار الخبر مقتضياً لاعتبار الخبر الواصل إلينا فإنه ليس واقع خبر المخبر لنا إلّا خبر الواسطة الذي ليس بنفسه أثر شرعي، ولا موضوع لأثر شرعي غير وجوب التصديق الذي جعل له هذا الأثر الشرعي بدليل الاعتبار، ولو كان الأمر بترتيب هذا الأثر مدلولاً لدليل الاعتبار لزم كون وجوب تصديق العادل في خبره موضوعاً وحكماً في دليل الاعتبار، وهذا معنى اتحاد الحكم والموضوع، وذكر الماتن قدس سره أنه إذا صار خبر العدل عن الإمام عليه السلام أو خبره بالعدالة بموضوع ذي حكم

. . . .

بخطاب اعتبار خبر العدل، فيمكن ورود خطاب آخر ينشأ به بالخبر العدل عن المعصوم عليه السلام من الأثر على خبر العدل بذلك الخبر، ومعه ينحل إشكال اتحاد الموضوع والحكم ولكن المفروض في المقام أن ما يستفاد منها اعتبار خبر العدل مع تعدده لا يستفاد منه إلّا إنشاء واحد وهو ترتيب ما للمخبر واقعاً من الأثر على إخبار العادل به.

أقول: لا يكفي الخطاب الآخر إلّا فيما وصل الخبر بقول المعصوم عليه السلام بواسطة واحدة وفيما كان بواسطتين أو أكثر يتعين خطاب ثالث أو أكثر ينشأ به أثر الإخبار بالخبر عن المعصوم عليه السلام للخبر عن ذلك الإخبار، وهكذا وإلّا لزم اتحاد الحكم والموضوع بالإضافة.

وأجاب الماتن قدس سره عن أصل الإشكال بأنه لم يلاحظ في وجوب تصديق العادل في خبره إلّا طبيعي الأثر، لا الأثر المفروض للمخبر به مع قطع النظر عن الحكم بترتيبه على الخبر العدل حتى يستشكل في خبر عن المعصوم عليه السلام عليه بالواسطة وفي الإخبار بعدالة الراوي، بل المراد من الأثر للمخبر به المأثور بترتيبه على الخبر طبيعي الأثر ولو كان ذلك الطبيعيّ بنفس ذلك الأمر، كما يقال مثلاً: الكلام ما يصحّ السكوت عليه فإنّ عنوان الحكم بطبيعي الكلام بأنه يصحّ السكوت عليه يعمّ نفس هذا الكلام الذي يتمّ بنفس هذا الحكم.

وبتعبير آخر إذا شمل مفاد دليل الاعتبار لخبر المخبر عن الإمام عليه السلام يكون شموله له موجباً لشموله لخبر المخبر بذلك الخبر أيضاً، فإنّه بشمول دليل الاعتبار للمخبر عن الإمام عليه السلام وصيرورة الخبر ذا أثر يكون تنزيل الخبر بذلك الخبر أيضاً محققاً، وهذا حاصل ما أجاب به أولاً.

فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلّا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر، لأنه وإن كان أثراً شرعياً لهما، إلّا أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض.

وأجاب ثانياً: بأنه لو فرض عدم شمول دليل الاعتبار للخبر بالخبر بالدلالة اللفظية ثبت اعتبار الخبر مع الواسطة بعدم احتمال الفرق بين الأثر الثابت للمخبر به مع قطع النظر عن خطاب الاعتبار، وبين الثابت للمخبر به بلحاظ خطاب الاعتبار أضف إلى ذلك عدم القول بالفصل بين ترتيب أثر وأثر آخر.

أقول: الصحيح في الجواب أنْ يقال ليس اعتبار الخبر بمعنى تنزيله منزلة واقعه، **ليقال:** إنه لابد من أنْ يكون لواقعه أثر مع قطع النظر عن التنزيل أو يكون لواقعه موضوعاً أو حكماً شرعياً، بل معنى حجية الخبر اعتباره علماً وإحرازاً بالمخبر به، فلابد من أنْ يكون في البين ما يوجب خروج الاعتبار عن اللغوية ولو بأنْ يكون للعلم بالمخبر به أثر من جواز الإخبار به ونحوه، مثلاً إذا روىٰ المفيد عن ابن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن الإمام عليه السلام يكون مقتضى دليل الاعتبار أن خبر المفيد إحراز لخبر ابن الوليد فيجوز لنا الإخبار بأن ابن الوليد أخبر المفيد بكذا، وبعد إحراز خبر ابن الوليد يكون مقتضى دليل الاعتبار خبر ابن الوليد لكون خطاب الاعتبار إنحلالياً، فإن خبر ابن الوليد علم بخبر الصفار فيجوز الإخبار بأن الصفار قد أخبر ابن الوليد، وخبر الصفار علم بقول الإمام عليه السلام وبضميمة أصالة الظهور وجهة الصدور يكون العلم بقول الإمام عليه السلام بظاهره وجهة صدوره مستنداً للحكم الشرعي الفرعي في الواقعة.

ولو أُغمض عن ذلك **وقيل** بأن معنى اعتبار الخبر تنزيله منزلة واقعه المخبر به

نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً، فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً، حيث إنه صار أثراً بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلّا جعل واحد، فتدبر.

ويمكن ذب الإشكال، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية، والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر، بل بلحاظ أفراده، وإلّا فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفراده، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

هذا مضافاً إلى القطع بتحقق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر ــ أي وجوب التصديق ــ بعد تحققه بهذا الخطاب، وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور، وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار، في وجوب

فيمكن القول بأن المنزل عليه لخبر المفيد ليس خبر ابن الوليد، ليقال إنّ خبر ابن الوليد ليس بذي أثر مع قطع النظر عن دليل الاعتبار، بل حيث إن عمدة الدليل على اعتبار خبر العدل أو الثقة سيرة العقلاء وهم لا يفرقون في الخبر بالواقعة بين كون الخبر بواسطة أو بدونها، فيكون مقتضى السيرة وإمضائها تنزيل خبر المفيد عن ابن الوليد عن الصفار عن الإمام عليه السلام تنزيل الخبر بمجموع سنده منزلة العلم بقول المعصوم عليه السلام.

نعم إذا كان بعض الوسائط مجهولاً أو ضعيفاً فلا يكون في الخبر المزبور هذا التنزيل لخروجه عن دائرة السيرة المشار إليها، ولكن لا يخفى أنّه في إجراء الدفع بأحد الوجهين في الخبر بعدالة الراوى تأمل، **اللّهمّ إلّا أنْ يقال:** إن الإخبار بعدالة الراوي إخبار عن موضوع ذي حكم وهو ترتّب وجوب التصديق على خبره ولا يضرّ إستفادة حكم ذلك الموضوع من نفس دليل اعتبار الخبر لما تقدم من أن الأثر الملحوظ للمخبر به في دليل الاعتبار طبيعي الأثر الانحلالي بانحلال خبر العدل.

الترتيب لدى الإخبار بموضوع، صار أثره الشرعي وجوب التصديق، وهو خبر العدل، ولو بنفس الحكم في الآية به، فافهم.

ولا يخفى أنّه لامجال بعد إندفاع الإشكال بذلك للإشكال في خصوص الوسائط من الأخبار[١].

---

[١] ثم إن في المقام إشكالاً آخر في اعتبار الأخبار مع الواسطة وهو أنه إذا شمل دليل الاعتبار لخبر المفيد عن ابن الوليد وباعتبار خبره الثابت وجداناً يحرز خبر ابن الوليد ولكن لا يمكن أنْ يعم وجوب التصديق لخبر ابن الوليد بأنْ يثبت وجوب التصديق لخبر ابن الوليد أيضاً؛ لأنّ الحكم لا يعمّ الفرد من الموضوع الذي تتأخر رتبته عن ثبوت ذلك الحكم للموضوع، ولكن الإشكال ضعيف فإن الحكم إذا كان إنحلالياً وبثبوته لفرد من الموضوع يتحقق أو يحرز فرد آخر من الموضوع، يثبت الحكم الانحلالي للفرد المتحقق أو المحرز أيضاً. فإن الحكم الثابت فرد آخر من الحكم فلاحظ مسألة الإقرار بالإقرار والبينة على البينة، فإنه بشمول دليل الاعتبار للإقرار المحرز بالوجدان يحرز الإقرار بالحق ويحكم بنفوذه، فيثبت الحق، كما أن بشمول دليل الاعتبار للبينة على شهادة العدلين يحرز البينة بالحق وبنفوذها تثبت الدعوى.

ولكن ذكر الماتن ﷺ أنه لا يبقى مجال لهذا الإشكال مع ظهور الجواب عن الإشكال الأول الراجع إلى لزوم إتحاد الحكم والموضوع؛ لأنّ الموضوع في الحقيقة نفس الأثر الثابت للمخبر به على تقديره ولو كان ذاك الأثر بلحاظ أفراد طبيعي الأثر حتى ما كان مستفاداً من خطاب اعتبار خبر العدل. فإنّه بذلك الدليل يثبت للخبر اللاحق الأثر الثابت للسابق على تقديره.

أقول: قد ذكرنا أن إرجاع وجوب التصديق لخبر العادل إلى الأثر الشرعي

كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً، بأنه لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلّا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له أيضاً، وذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية، أو لشمول الحكم فيها له مناطاً، وإن لم يشمله لفظاً، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جيداً.

بترتيب الأثر الثابت للمخبر به على خبر العدل خلاف اعتبار الأمارة عند العقلاء، فإن اعتباره عندهم اعتبارها علماً بالمخبر به على ما تقدم، نعم إذا لم يصح أن يعمّ الحكم لجميع أفراد موضوعه حتى الفرد الذي تتأخر رتبته عن الحكم بأن دار الأمر في ذلك الحكم أنْ يختص بالأفراد التي لا تتوقف فرديتها للموضوع على الحكم المجعول له أو يختص بخصوص الفرد الذي يتوقف فرديته على ذلك الحكم، كما في قوله كل خبري كاذب فلا يبعد القول بأنّه لا يعمّ الفرد المتوقف فرديته على هذا الحكم ويعدّ اختصاصه به من التخصيص المستهجن، ومن هذا القبيل تردد شمول دليل اعتبار خبر العدل أو الثقة للأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السلام الواصلة إلينا بواسطة العدول والثقات أو للإجماع المنقول في كلام السيد من كون العمل بالخبر الواحد عند أصحابنا نظير العمل بالقياس عندهم مع كون نقله الإجماع موهوناً معارضاً بالمثل، وعدم الملازمة بين اعتبار خبر العدل عن المعصوم عليه السلام بنحو نقل الرواية وبين نقل مثل الإجماع المزبور، وأن شمول اعتبار خبر العدل لما نقله من الإجماع غير معقول لأنّه يلزم من شمول دليل الاعتبار له عدم اعتباره؛ لأنّ غاية الإجماع المنقول أنه خبر الواحد وما يلزم من اعتباره عدم اعتباره غير ممكن الاعتبار.

ومنها: آية النفر، قال اللّٰه تبارك وتعالى: ﴿فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ الآية، وربّما يستدلّ بها من وجوه.

أحدها: أنّ كلمة (لعلّ) وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناها الحقيقي وهو الترجّي الإيقاعي [١] الإنشائي، إلّا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه

في الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآية النفر

[١] من الآيات التي إستدل بها على اعتبار خبر العدل آية النفر قال اللّٰه تعالى **﴿لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾**[١] الآية، وذكر الماتن ﷺ أنّه يستدلّ بها على اعتبار خبر العدل من وجوه.

الأول: أنّ كلمة (لعلّ) وإنْ تكن مستعملة في معناها الموضوع له وهو الترجّي الإنشائي، إلّا أنّ الداعي إلى استعمالها فيه لا يمكن أنْ يكون هو الترجّي الحقيقي الممكن من الجاهل بحقيقة الأمر والواقع، ويتعيّن كون استعمالها فيه لإظهار مطلوبية الفعل المنشأ له الترجّي، وإذا ثبت مطلوبيّة التحذّر أي قبول الإنذار والعمل على مقتضاه ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفصل بين مطلوبيته ووجوبه، فإن التحذّر لا يقبل الاستحباب فإنّه يجب مع ثبوت مقتضيه ولا يكون مطلوباً أصلاً مع عدم مقتضيه، **والثاني،** أن الإنذار الوارد في الآية واجب حيث جعل غاية للنفر الواجب فإن وجوب النفر مستفاد من كلمة لولا التحضيضية المتضمنة للتوبيخ على ترك الفعل، وإذا كان الإنذار واجباً وجب ما يترتب عليه من الفرض حيث لا يمكن وجوب شيء وعدم وجوب غايته المترتبة عليه من الغرض.

وعلى الجملة لا يمكن عدم لزوم الغاية التي تقبل التكليف ويترتّب على الواجب وذكر غرضاً لذلك الواجب.

---

١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

. . . .

والثالث: أن الإنذار واجب لما تقدم وذكر التحذر غاية له، ومن الظاهر أن وجوب ذي الغاية التي تقبل التكليف ترشحي من وجوب غايته، وإذا لم تكن الغاية واجبة فكيف يترشح الوجوب إلى ذيها يعني الإنذار.

والفرق بين الوجه الثالث والوجه الثاني، أن الثاني كان ناظراً إلى إيجاب ذي الغاية وأن وجوبه من غير لزوم غايته التي تقبل التكليف غير ممكن بلا نظر إلى كون وجوب ذي الغاية نفسياً أو غيرياً، والوجه الثالث ناظر إلى أنّ إيجابه غيري فلابد من وجوب الغاية ليترشح الوجوب منها إلى ذيها حتى فيما فرض أنّ لذي الغاية فائدة أخرى يترتب عليها بحيث لا يكون إيجابه نفسياً بدون إيجاب غايته لغواً، كظهور الحق ووضوح الواقع فإن ذلك يترتب على الإنذار مع تراكمه وكثرة المنذرين ولكن وجوب الإنذار غيرياً مع عدم وجوب التحذر غير ممكن.

وأجاب ﷺ عن وجه الإمكان بإمكان الاستحباب في التحذر؛ لأنّ إنذار المنذرين لو كان موجباً للعلم بالواقع كما إذا كانوا من الكثرة بحيث يحصل من إنذارهم في واقعة العلم بالتكليف الواقعي يتعين الحذر للزوم اتباع العلم بالتكليف، وأما إذا لم يكن موجباً له فيكون التحذر من الابتلاء بمفسدة الفعل أو فوت المصلحة الملزمة أمراً حسناً، والتحذر لرجاء عدم الابتلاء أو عدم فوت المصلحة الملزمة مستحباً فإنّه من الاحتياط، وبتعبير آخر حجية غير العدل تنتزع من إيجاب الحذر لا من مجرد مطلوبيته، وكلمة (لعلّ) لا يستفاد منها إلّا المطلوبية لا كونها بنحو اللزوم، فالفصل بين مطلوبية الحذر وعدم وجوبه بأنْ يثبت الأوّل عند إخبار العدل دون الثاني أمر ممكن فإنّ الخوف يصدق إذا كان في البين احتمال الابتلاء بالمفسدة أو فوت المصلحة الملزمة.

تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي، كان هو محبوبية التحذر عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً، لعدم الفصل، وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، وعدم حسنه، بل عدم إمكانه بدونه.

ثانيها: إنه لما وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب، كما هو قضية كلمة (لولا) التحضيضية، وجب التحذر، وإلّا لغى وجوبه.

ويورد على الوجه الثاني بأن إيجاب الإنذار مع عدم وجوب الحذر بإطلاقه أو اشتراطه بصورة إحراز صدق الإنذار لا يكون لغواً حيث إن وجوب الإنذار على المنذر مع عدم لزوم العمل بإنذاره مطلقاً لوضوح الواقع بتراكم الإنذار، وعلى الوجه الثالث: بأن الإنذار فعل المنذر والحذر فعل من وصل إليه الإنذار فلا يعقل أنْ يكون فعل المنذر واجباً غيرياً ترشحياً، بل يتعين كونه نفسياً، غاية الأمر الداعي إلى إيجابه وجوب الغاية، ولكن كون وجوب الغاية على الإطلاق غير ظاهر بل لعلّه مشروط بصورة العلم والوثوق بصدق الإنذار.

لا يقال: وجوب العمل بإنذار المنذر مطلق سواءً حصل العلم بصدق الإنذار أم لا، مقتضى الإطلاق وعدم تقييد مطلوبية الحذر بصورة العلم، **فإنّه يقال:** لا مجرى لأصالة الإطلاق في ناحية وجوب الحذر لعدم كون الآية واردة إلّا في مقام إيجاب النفر للتفقه كفائياً هذا أولاً، وثانياً ما يقتضي إختصاص وجوب الحذر بصورة إحراز الصدق موجود في نفس الآية بمعنى أنه لو كانت الآية في مقام البيان حتى في ناحية وجوب العمل بإنذار، لكان وجوب الحذر مختصاً بصورة إحراز صدق الإنذار، وذلك فإن إيجاب النفر بنحو الوجوب الكفائي كما هو ظاهر الآية للتفقه وتعلم معالم الدين لإبلاغها للمتخلفين أو لإبلاغ المتخلفين إلى النافرين على الوجهين الواردين في تفسير الآية، ويجب الحذر على المتخلّفين النافرين فيما إذا أُنذروا بأحكام الدين

. . . .

ومعالمها ولا يكون هذا الوجوب منجزاً إلّا مع إحرازهم أنّهم أنذروا بها.

وبتعبير آخر الإنذار بمعالم الدين وأحكامه موضوع لوجوب القبول على الآخرين فيحتاج في وجوب القبول عليهم إلى إحرازهم أنهم أُنذروا بها كسائر الأحكام المترتبة على سائر الموضوعات في توقف تنجزها على إحراز فعلية موضوعاتها وهذا ما أفاده الماتن بزيادة التوضيح منّا.

أقول: ما ذكره ﷺ أوّلاً من أنّ الحذر بنفسه لا يقتضي أنْ يكون الطلب المتعلق به لزومياً بل يمكن كونه بنحو الإستحباب أمر صحيح في نفسه، نظير قوله فأحذر إذا نصحك أخوك، ولكن المحذور منه في الآية المباركة مخالفة إنذار المنذر، ومن الظاهر أنّ المنذر إما أنْ يخبر بالتكليف الواقعي بالمطابقة وبالعقاب على مخالفته بالإستلزام أو بالعكس، وظاهر الحذر عمّا أُنذروا الحذر عما يترتب على مخالفة الإنذار من احتمال العقاب، وفوت الملاك على تقديره لا يعبأ به عامة الناس مع فرض عدم إحتمال العقاب فطلب الحذر مع عدم ترتب احتمال العقاب على المخالفة بلا معنى، ولذا لو ورد في الخطاب الشرعي لأُخذ في إنذار الفاسق إذا أنذرك بما تفقّه، كان الكلام المزبور صحيحاً وإن يحتمل فوت الملاك الواقعي بصدق إنذاره.

وأما ما ذكر ﷺ من عدم الإطلاق في طلب الحذر ولعله مشروط بحصول العلم بصدق الإنذار، بل في الآية دلالة على أن المطلوب القبول والعمل إذا كان الإنذار بمعالم الدين وأحكامه، واللازم إحراز ذلك كسائر الموضوعات للأحكام لا يمكن المساعدة عليه، فإن اختصاص كون الآية في مقام بيان وجوب النفر فقط غير معلوم، فإنّ سوقها في مقام وجوب النفر لا ينافي كونها في مقام بيان وجوب التفقه ووجوب

ثالثها: إنه جعل غاية للانذار الواجب، وغاية الواجب واجب.

ويشكل الوجه الأول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته، من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة، حسن، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف، ولم يثبت ها هنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل.

والوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار ب [إيجاب] التحذر تعبداً، لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق، ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر، لا لبيان غايتية التحذر، ولعل وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم لو

الإنذار ووجوب الحذر أيضاً، حيث إن الأحكام الواردة فيها أحكام متعددة وكونها واردة في بيان واحد منها خلاف أصالة كون المتكلم في بيان كلّ حكم يرد في خطابه، وكذا دعوى أنّ في الآية قرينة على ما يقتضي اختصاص وجوب الحذر بصورة العلم بصدق الإنذار، وذلك فإنه لم يؤخذ في ناحية الإنذار إلّا الإخبار بترتب العقاب على الترك والفعل سواء كان الإخبار بالدلالة المطابقيّة أو بغيرها، وكما أنّ مقتضى إطلاق الآية وجوب الإنذار على المنذرين سواء أفاد العلم بالصدق للسامعين أم لا، كذلك الحال في ناحية وجوب القبول على المنذرين بالفتح بلا تقييد بصورة علمهم بصدق الإنذار. ومقتضى هذا الإطلاق اعتبار إنذارهم علماً بمعالم الدين وأحكامه، ولكن هذا في الحقيقة عبارة اخرى عن اعتبار فتوى الفقيه فإن مضمون الآية اعتبار محتوى كلام المنذر، بما هو منذر وما أجاب به الماتن ﷺ عن ذلك بأنّه لم يكن حال الرواة في الصدر الأول الناقلين عن النبي ﷺ أو الإمام ﵇ إلّا كحال نقلة الفتاوى عن المجتهدين في هذه الأعصار، وكما يصدق الإنذار على نقل نقلة الفتاوى عن المجتهد إذا كان المنقول حكماً إلزامياً يستلزم التخويف على

لم نقل بكونه مشروطاً به، فإن النفر إنما يكون لأجل التفقه وتعلم معالم الدين، ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين ﷺ، كي ينذروا بها المتخلفين أو النافرين، على الوجهين في تفسير الآية، لكي يحذروا إذا أنذروا بها، وقضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها، كما لا يخفى.

ثم إنه أشكل أيضاً، بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلا

المخالفة، كذلك الحال في نقل كلام النبي ﷺ والمعصوم عليه السلام في تلك الأعصار.

وعلى الجملة إذا كان النقل مع التخويف معتبراً كان معتبراً بلا تخويف لعدم القول بالفصل وعدم احتمال الفرق بين الخبر المقارن للتخويف وبين غيره.

وعن بعض الأعلام قدس سره أن التفكيك بين نقل الحديث والفتوى وقع في الأزمنة المتأخرة لكثرة الأخبار واختلافها في العبادات وقلتها في المعاملات جداً، بحيث يحتاج استفادة أحكام المعاملات من تلك الروايات إلى صرف العمر في وجه الإستفادة وكيفيتها منها، وإذا دلّت الرواية على اعتبار الإنذار في الصدر الأول كان مقتضاها اعتبار خبر العدل والثقة. وفيه أنّ الآية على تقدير الإطلاق لا تدلّ إلّا على اعتبار الفتوى يعنى الإفتاء، وذلك فإنّ المهم في بحث حجية خبر الواحد هو إثبات أن الكلام الصادر من الراوي علم بكلام المعصوم عليه السلام بحسب الصدور، وأما المعنى المستفاد ومحتواه فقول الراوي بما هو راوٍ غير معتبر فيه، فإنّه يمكن أنْ يكون المستفاد منه عند المروي إليه خلاف ما استفاد الراوي، وعلى ذلك فمفاد الآية اعتبار الإنذار بما هو إنذار وقبول إنذاره على المنذر بالفتح، وهذا في قوة اعتبار محتواه الذي عند الراوي أو حتى إذا لم يكن إنذاره بنقل الرواية.

وبالجملة كون الإنذار في الصدر الأول كان مع نقل كلام المعصوم عليه السلام لا يوجب كون موضوع الاعتبار نقل كلامه عليه السلام مع قطع النظر عن الإنذار كما لا يخفى.

دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر، حيث إنه ليس شأن الراوي إلّا الإخبار بما تحمله، لا التخويف والإنذار، وإنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد.

قلت: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأول في نقل ما تحملوا من النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام، إلّا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام.

ولا شبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الإبلاغ والإنذار والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة، فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي إذا كان مع التخويف، كان نقله حجة بدونه أيضاً، لعدم الفصل بينهما جزماً، فافهم. ومنها: آية الكتمان ﴿إنّ الّذين يكتمون ما أنزلنا...﴾ الآية[١].

في الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآية الكتمان

[١] قد يستدل بقوله سبحانه **﴿إن الذين يكتمون ما أُنزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب أُولئك يلعنهم اللّه ويلعنهم اللاعنون﴾**(١) وتقريب الإستدلال هو أنّ الغرض والغاية من وجوب الإظهار أو حرمة الكتمان ترتب التصديق العملي على الإظهار، ومقتضى إطلاق الآية وجوب الإظهار ولو فيما لا يوجب العلم للسامعين، ومقتضى وجوب الإظهار في الفرض ترتب وجوب العمل على طبقه وهذا معنى التعبّد بالإظهار، وبتعبير آخر يكون الإظهار حجة ويعتبر علماً ولو فيما لا يوجب العلم وجداناً نظير ما يذكر في قوله سبحانه **﴿ولا يحلّ لهن أن يكتمن ما خلق اللّه في أرحامهن﴾**(٢) من أنّ نهي المرأة عن كتمانها حتى في صورة عدم إفادة إظهارها العلم بالصدق مقتضاه اعتبار قولها في إخبارها بحملها، وقد أورد

---

١) سورة البقرة: الآية ١٥٩.

٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

وتقريب الاستدلال بها: إن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلاً، للزوم لغويته بدونه، ولا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للإيراد على هذه الآية بما أورد على آية النفر، من دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافيهما، كما لا يخفى، لكنها ممنوعة، فإن اللغوية غير لازمة، لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق

الشيخ ﷺ على الاستدلال بأن الغاية من وجوب الإظهار أو حرمة الكتمان أن يكون العمل بمقتضى الإظهار، إلّا أنّه لا دلالة للآية على لزوم العمل بالإظهار تعبداً للإهمال في ناحية وجوب القبول، بل يمكن دعوى ظهورها في العمل بالإظهار مع إحراز كونه إظهاراً للهدى، والتذكر بالبينة، وأورد عليه الماتن ﷺ أنّه بعد تسليم الملازمة والإطلاق في وجوب الإظهار أو حرمة الكتمان لا يمكن دعوى الإهمال في وجوب القبول، وذلك فإنّه بناءً على الإهمال أو إختصاص وجوب العمل بصورة العلم بكون إظهاره إظهاراً للهداية، يكون وجوب الإظهار أو حرمة الكتمان حتى في صورة عدم إفادة الإظهار العلم للسامع من اللغو، وهذا بخلاف آية النفر فإنّه قد تقدم أنّه لا إطلاق فيها بالإضافة إلى وجوب الإنذار أيضاً، والجواب الصحيح عن الاستدلال بآية الكتمان منع الملازمة، بمعنى أنّه لم يعلم أن الغرض من حرمة الكتمان أو وجوب الإظهار العمل بالإظهار كما كان هذا غرضاً للإنذار في آية النفر، بل الغرض من وجوب الإظهار وحرمة الكتمان وضوح الحقّ والعرفان به والشاهد لذلك ورود الآية في نبوّة نبيناً ﷺ حيث وقع الإخبار بها في الكتب المنزلة من قبل، وبهذا يفترق المقام عن حرمة الكتمان على المرأة وإيجاب إظهار ما في رحمها من الحمل حيث إن خبر المرأة الواحدة لا يفيد عادة العلم بقولها فيتعيّن أن يكون تكليفها بالإظهار للعمل بقولها من جواز إطلاقها في أي حال وإستحقاقها نفقتها ولو كان طلاقها بائناً إلى غير ذلك.

بسبب كثرة من أفشاه وبيّنه، لئلا يكون للناس على اللّٰه حجة، بل كان له عليهم الحجة البالغة.

ومنها: آية السؤال عن أهل الذكر ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[١].

في الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآية السؤال

[١] الاستدلال بآية السؤال عن أهل الذكر(١) على اعتبار خبر العدل مبني على أنّ مفادها قضية كليّة يختلف مصاديق ذلك المفاد، فإنّه إذا كان الشخص جاهلاً بنبوة نبينا ﷺ وأنّه هل الوعد برسالته ونبوته وارد في أخبار الأنبياء السابقين أو أنّه يمكن كون النبي ﷺ بشراً، أو يكون أهل الذكر علماءهم العارفين بكتب الأنبياء السابقين وأحوالهم، كعلماء اليهود والنصارى، والمأمور بالسؤال عوام اليهود والنصارى وحيث إنّ هذا الأمر راجع إلى الاعتقادات يكون الأمر بالسؤال عنهم لتحصيل العلم والاعتقاد بنبوة نبينا ﷺ، وكذا إذا كان الشخص عالماً بنبوة نبينا ﷺ جاهلاً بوصيّه وخليفته من بعده فأهل الذكر في هذا الأمر نفس النبي ﷺ وخيار أصحابه العالمين بما سمعوا منه في قضية الخلافة من بعده، وإذا علم الإمام المعصوم عليه السلام وجهل الشخص قوله عليه السلام فأهل الذكر في هذا الأمر نفس المعصوم عليه السلام أو الرواة عنه الذين أخذوا منه عليه السلام الحديث بلا واسطة أو معها، فالفقيه غير راوٍ للحديث عنه عليه السلام، بل مأمور بالأخذ بقول الإمام عليه السلام عن الرواة، فإن الراوي عنه عليه السلام أهل الذكر بالإضافة إلى الفقيه المزبور، كما أنّ الفقيه المزبور من أهل الذكر بالإضافة إلى العامي الذي يجهل تكاليفه وهمّه معرفته بها ليعمل على طبقه، فالأمر بالسؤال في موارد الأمور الاعتقادية لتحصيل العلم، وفي مورد الأحاديث الأخذ بمضمونها، وفي موارد التكاليف العمل على طبق الفتوى المأخوذة فلا بدّ في أنْ يكون مقتضى الآية

---

١) سورة النحل: الآية ٤٣، وسورة الأنبياء: الآية ٧.

. . . .

المباركة دليلاً على حجية الخبر في مورد نقل الرواية، وعلى حجية الفتوى في مورد الاستفتاء.

وعلى الجملة كما يكون مقتضى الآية اعتبار الفتوى بالإضافة إلى المستفتي كذلك مقتضاه اعتبار رواية الراوي بالإضافة إلى المروي إليه غايته، كما يعتبر في المفتي بعض الأمور كذلك يعتبر في الراوي عدم كونه فاسقاً لما دلّ في آية النبأ على عدم اعتبار خبره، **وفيه** أن مفاد الآية والأمر بالسؤال فيها على أهل الذكر لكون السؤال عنه طريقاً لعرفان الحق والوصول إليه، فلا يكون الشخص معذوراً إذا ترك السؤال والفحص بأنْ كان عدم عرفانه الحق والوصول إليه لتركه السؤال والفحص، ولم يظهر فيها أنّ الأمر بالسؤال لمجرّد التعبّد بالجواب خصوصاً بملاحظة مورد الآية في كون السؤال في أمر إعتقادي بوجوب تحصيل العلم والعرفان به.

أضف إلى ذلك ما في ذيلها في قوله سبحانه **﴿إنْ كنتم لا تعلمون﴾** وقد نوقش فيها أيضاً بأنّ راوي الحديث بما هو راوٍ يصدق عليه أهل الذكر، فلا دلالة في الآية على اعتبار خبر الراوي **حتى لو قيل** بأن مفادها التعبّد بالجواب، وأجاب الماتن ﷺ عن المناقشة بأنه يصدق أهل الذكر على بعض الرواة الذين هم من الفقهاء كأضراب زرارة، وإذا دلّت الآية على اعتبار خبره في الجواب حتى فيما كان السائل عنه فقيهاً لكانت رواية غيره من العدول معتبرة وإن لم يكن ذلك الغير فقيهاً للقطع بأنه ليس كون الراوي فقيهاً دخيلاً في اعتبار روايته، كما لا يحتمل الفرق في اعتبار خبر العدل بين كونه المبتدأ أو المسبوق بالسؤال.

أقول: لو لم تكن لفقاهة زرارة وأضرابه دخالة في الرجوع الى روايتهم لم تعم الآية للسؤال عنهم من الرواية لظهور الآية المباركة لدخالة عنوان أهل الذكر في اعتبار

وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان.

وفيه: إن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب.

وقد أورد عليها: بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي، فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية.

وفيه: إن كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأي الإمام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما، ويصدق على السؤال عنهم أنه

جوابهم فيقتصر مدلولها في الشمول باعتبار فتوى الفقيه، ولعله ﷺ يشير إلى ذلك بقوله: فافهم.

ولكن مع ذلك من كان شأنه جمع الروايات بطرقها المعروفة في الأخذ والنقل المعبّر عنهم بنقلة الأحاديث يصدق عليه عنوان أهل الذكر مع قطع النظر عن فقاهته وعدمها، والسؤال عنهم من الروايات الواصلة إليهم بالطرق المعروفة يدخل في السؤال عن أهل الذكر، وإذا كان المستفاد من الآية جواز التعبد بجوابهم يكون ذلك في معنى اعتبار الخبر، والعمدة في الإشكال على الإستدلال بالآية أنّه لم يظهر من الآية أنّ الأمر بالسؤال عن أهل الذكر للأخذ بجوابهم ولو تعبداً بل الظاهر بقرينة مورد الآية وما ورد في ذيلها من قوله سبحانه: **﴿إِنْ كنتم لا تعلمون﴾** للإرشاد إلى طريق تحصيل العلم بالواقع والحق وعدم كون الشخص معذوراً إذا ترك طريق الفحص على ما مرّ، نعم لو قام دليل من الخارج أن خبر العدل عن الإمام عليه السلام ولو كان بعنوان خبر الواحد علم بقوله عليه السلام أو أن فتوى الفقيه علم بالحكم الواقعي كان الرجوع إلى الرواية والظفر بالخبر العادل في مورد كالظفر بفتوى الفقيه من تحصيل العلم بقول المعصوم أو بالحكم الشرعي.

السؤال عن أهل الذكر والعلم، ولو كان السائل من أضرابهم، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية، وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً، لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، وإنما يروي ما سمعه أو رآه، فافهم.

ومنها: آية الأُذن ﴿ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أُذن قل أُذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾[١]. فإنه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه بتصديقه تعالى.

في الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآية الأذن

[١] ووجه الاستدلال بها على اعتبار الخبر الواحد هو مدح الله سبحانه نبيّه ﷺ على تصديقه للمؤمنين وقرن تصديقهم بتصديق الله سبحانه، ولو لم يكن خبر العدل أو الثقة معتبراً لما كان في تصديقه ﷺ موضع مدح، وقد أورد الماتن على الإستدلال بوجهين، **الأول:** أن المراد من الأُذن سريع القطع والاعتقاد لا العمل بالخبر تعبداً، **والثاني:** أنّه على تقدير كون المراد تصديق الغير في خبره عملاً فهو بالإضافة إلى ما ينفع المخبر ولا يضرّ بالغير.

وبتعبير آخر عدم إظهار خلاف خبره له وردّ خبره عليه، لا ترتيب آثار ثبوت المخبر به عليه، وهذه جهة أخلاقية حيث يرى الغير تصديق خبره وثبوت اعتباره عند السامع، وقد ذكر الشيخ ﵀ أن اختلاف الجارّ في إضافة إيمانه ﷺ إليه سبحانه **﴿يؤمن بالله﴾** عن الجارّ في إضافته إلى المؤمنين مع تكرار الفعل **﴿يؤمن للمؤمنين﴾** قرينة على اختلاف المراد من الإيمان فيهما ففي إضافته إليه سبحانه بمعنى الاعتقاد واليقين وفي إضافته إلى المؤمنين التصديق صورة بمعنى عدم الإنكار عليهم عند

وفيه: أولاً: إنه إنما مدحه بأنه أذن، وهو سريع القطع، لا الاخذ بقول الغير تعبداً.

وثانياً: إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر، ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما نمّه، وتصديقه لله تعالى بأنه نمّه، كما هو المراد من التصديق في قوله ﷺ: (فصدقه وكذبهم)، حيث قال

خبرهم، بل الإصغاء والسكوت. وقول ما يتخيّل المخبر تصديق خبره، ولكن لا يخفى أن الإيمان يتعدى بكل من الباء واللام ويراد منه التصديق والاعتقاد واقعاً كقوله سبحانه: **﴿فما آمن لموسى إلّا ذريةٌ من قومه على خوف من فرعون﴾**[1] و**﴿قالوا إن أنتم إلّا بشرٌ مثلنا﴾**[2] و**﴿قالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً﴾**[3] إلى غير ذلك، وقوله سبحانه **﴿فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي﴾**[4] وقد يفرق بين الباء واللام بأن المراد في موارد التعدي باللام الإيمان والاعتقاد بالشخص في قوله، وفي موارد التعدي بالباء الاعتقاد بحصول نفس الشيء وحيث إن تصديق الله سبحانه في وعده وقوله من جهات الاعتقاد بنفسه فإن ذاته سبحانه عين كماله والإيمان به لا ينفك عن التصديق بكلامه وخبره اختلفت التعدية في إضافة الإيمان إليه سبحانه عن إضافته إلى المؤمنين.

أقول: لا يمكن أن يكون المراد من الأذن في الآية سريع القطع والاعتقاد، فإن كون إنسان سريع الاعتقاد والقطع نقص له ولا يكون موجباً للمدح بل يكون قادحاً

---

١) سورة يونس: الآية ٨٣

٢) سورة ابراهيم: الآية ١٠.

٣) سورة الإسراء: الآية ٩٠.

٤) سورة الاعراف: الآية: ١٥٨.

ـعلى ما في الخبر ـ: (يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك: فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدّقه وكذّبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرّهم، وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم، وإلّا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة إسماعيل، فتأمل جيداً.

فيه خصوصاً الذي يشغل منصب الزعامة لقوم فضلاً عن الأمة وجميع البشر، هذا مع الإغماض عن كون النبي ﷺ معصوماً وحيث إنّ الإيمان بالله سبحانه والتصديق بكلّ مخبر في خبره ولو كان فاسقاً وكاذباً لا يجتمعان كما هو المفروض في مورد نزول الآية، يتعين أن يكون المراد من تصديق المؤمنين في خبرهم إظهار التصديق لا بداعي الإعتقاد والتصديق الحقيقي لأدب المعاشرة ولو في موارد العلم بكذب المخبر في خبره كما هو المفروض في مورد نزولها، وهذا هو المراد أيضاً من التصديق المروي عنه عليه السلام «يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدّقه وكذّبهم»[1].

والحاصل لا دلالة في الآية الكريمة على اعتبار الخبر الواحد بوجه.

---

١) وسائل الشيعة ١٢:٢٩٥، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.



فصل

في الأخبار التي دلّت على اعتبار أخبار الآحاد وهي وإن كانت طوائف كثيرة[١]. كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها، إلّا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنها غير متفقة على لفظ ولا على معنى، فتكون متواترة لفظاً أو معنى.

ولكنه مندفع بأنها وإن كانت كذلك، إلّا أنها متواترة إجمالاً، ضرورة أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم ﷺ، وقضيته وإن كان حجية خبر دلّ على حجيته أخصها مضموناً إلّا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد دلّ على حجية ما كان أعم، فافهم.

في الأخبار التي استدل بها على اعتبار الخبر الواحد

[١] قد يستدل على اعتبار الخبر الواحد بالأخبار التي يستظهر منها اعتباره، أو يكون ظاهرها اعتباره، وبما أنّ الاستدلال على اعتبار خبر الواحد بالخبر الواحد مصادرة ولا تكون تلك الأخبار من المتواتر لفظاً أو معنى؛ لأنّها على طوائف فقد صحّح الاستدلال بها بدعوىٰ أنّها متواترة إجمالاً، وعليها فيؤخذ منها بأخصّها مضموناً فيعتبر بها خبر يكون من حيث السند بحيث يكون من القدر المتيقن في الاعتبار بحسبها، ولو كان مثل هذا الخبر كالخبر الصحيح الأعلائي موجوداً بين الأخبار ويكون مدلولها أوسع، بأن يدلّ على اعتبار الخبر الواحد إذا كان رواته ثقات أو حتى ممدوحين يثبت به اعتبار خبر الثقة بل خبر الممدوح كما لا يخفى.

أقول: لم أجد في الروايات الواردة الظاهرة في اعتبار الخبر ما يكون في ناحية سندها صحيحاً أعلائياً يكون مضمونها اعتبار خبر مطلق الثقة أو الإمامي الممدوح،

. . . .

وقد يقال: ما ورد في الجواب عن السؤال عن الرضا عليه السلام: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني فقال: نعم»[١] يستفاد منه كون اعتبار خبر الثقة كان مفروغاً عنه بين الإمام والسائل وإنما سؤاله كان ناظراً إلى الصغرى، ولكن لا يخفى أن يونس بن عبدالرحمن كان فقيهاً إمامياً فالسؤال عن الأخذ به وأنّه ثقة ليس لجهة أنّ كونه فقيهاً وإمامياً غير دخيل في اعتبار خبره أو فتواه، بل لجهالة كونه ثقة عند الإمام عليه السلام فلا دلالة لها على حجية مطلق خبر الثقة فضلاً عن فتواه، أضف إلى ذلك احتمال كون المراد من الثقة الثقة في دينه المرادف للعدالة نظير ما ورد: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه»[٢] إلى غير ذلك.

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:١٤٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

٢) وسائل الشيعة ٨: الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث الأول.

فصل

في الإجماع على حجية الخبر.

وتقريره من وجوه:

أحدها: دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ ﵀[١].

في استدلال على اعتبار الخبر الواحد بالإجماع

[١] يستدل على اعتبار الخبر الواحد بالإجماع ويقرر الإجماع بوجوه.

منها: دعوى الإجماع المحصل، وأنه يحصل لمن فحص كلمات الأصحاب من الأزمنة المتأخرة إلى زمان قدماء الأصحاب قطع برضا المعصوم ﵇ بالعمل بخبر العدل بل الثقة لا بانضمام قاعدة اللطف التي تقدم عدم تماميتها ولا من باب الإجماع الدخولي المذكور عدم تحققه عادة، بل حصول القطع برضاه لمجرد الحدس أن قولهم بأخبار العدول والثقات لا ينفك عن رضاه ﵇ به وأن فتاواهم بالاعتبار لا يمكن أن تكون على خلاف الحق والواقع، ويمكن تحصيل ذلك من ملاحظة الإجماعات المنقولة في كلمات جملة من الأصحاب على اعتبار خبر الواحد العدل، ولكن لا يخفى أن تحصيل الإجماع القولي بما ذكر غير ممكن ودعوى تحققه كما ترى؛ لأن الخصوصيات المأخوذة في اعتبار الخبر الواحد في كلمات الأصحاب بل في عبارات ناقلي الإجماع على اعتباره مختلفة، فإن ظاهر بعضها اعتبار خبر العدل، وظاهر البعض الآخر اعتبار خبر الثقة، وظاهر البعض الثالث اعتبار خبر الثقة عند عدم خبر العدل، ورابعها اعتبار الخبر الموثوق بصدوره أو مضمونه إلى غير ذلك، ومع هذا الاختلاف حتى في الإجماعات المنقولة لا يمكن تحصيل العلم بالإجماع فضلاً عن كونه إجماعاً تعبدياً.

فيكشف رضاه ﷺ بذلك، ويقطع به، أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية، ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى، لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه ﷺ من تتبعها، وهكذا حال تتبع الإجماعات المنقولة. اللّهمّ إلّا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة، وإنما الإختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها، ولكن دون إثباته خرط القتاد.

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً ـ بل كافة المسلمين ـ على العمل بخبر الواحد في أُمورهم الشرعية[١]،كما يظهر من أخذ فتاوي المجتهدين من الناقلين لها.

لا يقال: يمكن مع هذا الاختلاف الأخذ بالقدر المتيقن المعبر عنه بالأخص.

فإنّه يقال: لا يمكن ذلك في المقام؛ لأن من يعتبر خبر الثقة لا يقول باعتبار خبر العدل إذا لم يكن خبر الثقة معتبراً، ومن يقول باعتبار خبر العدل ينكر اعتبار خبر الثقة، وهكذا، ومع هذا الاختلاف لا يمكن تحصيل العلم بالاعتبار في الأخص خصوصاً مع إحتمال كون المدرك لاعتبارهم محتملاً في الوجوه المتقدمة من دلالة بعض الآيات والروايات أو في الوجوه التي يأتي التعرض لها.

[١] ثاني الوجوه دعوى الإجماع العملي من الأصحاب، حيث يرى الفاحص في كلمات الأصحاب في المسائل الفقهية أنهم يعملون فيها بأخبار الآحاد حتى من القائلين بعدم اعتبارها كالسيد المرتضى وأتباعه، بل لا يختص ذلك بالعلماء فيرى أن المتشرعة يعملون بأخبار الآحاد من نقلة الفتاوى إليهم من الثقات والعدول.

وفيه أن العمل بالخبر الواحد وإن كان واقعاً من العلماء والمتشرعة، إلّا أن عملهم بها ليس بما هم متشرعة، ولذا يعملون بالخبر الواحد في سائر الأُمور الراجعة إلى معاشهم ومعاشرتهم فيكون عملهم بما هم عقلاء حيث جرت سيرة العقلاء ولو من غير المتدينين بدين الإسلام أو بدين أصلاً العمل بأخبار الثقات فيما بينهم

وفيه: مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول، أنه لو سلم اتفاقهم على ذلك، لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتديّنون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين، كما هو لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية، فيرجع إلى ثالث الوجوه، وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة، واستمرت إلى زماننا، ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي، ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضى

فيرجع هذا الوجه إلى الثالث من تقرير الإجماع حيث إنهم يعملون في أُمورهم بأخبار الثقات فيما بينهم ولا يفرقون بينها وبين أُمورهم الدينية من الأخبار بالفتاوى ونحوها ولم يردعهم الشارع عن سيرتهم في الأُمور الدينية وهذا كاشف قطعي عن إمضاء الشارع ورضاه بها.

لا يقال: لم يثبت الردع عن السيرة المشار إليها في الشرعيات فإنّ الآيات الواردة في النهي عن السكون بغير العلم والنهي عن اتباع الظن والتعليل بأنّه لا يغني من الحق كافية في الردع، وأجاب الماتن ﷺ عن ذلك بأنّ منصرف تلك الآيات وظهورها الإرشاد إلى عدم كفاية غير العلم في أُصول الدين ومع الإغماض عن ذلك، المراد منها لانصراف إطلاقاتها أو كون القدر المتيقن منها توجّه النهي إلىٰ ظن لم يقم على اعتباره دليل، وعليه يكون ردع السيرة بها دورياً؛ لأنّ الردع بها يتوقف على عدم كون السيرة مخصصة لعموماتها أو مقيدة لإطلاقاتها وعدم كونها مخصصة أو مقيدة موقوف على الردع عن السيرة بها.

لا يقال: على ذلك لا يمكن إثبات الخبر الواحد بالسيرة أيضاً حيث يتوقف اعتباره على عدم كونها مردوعة بالآيات وعدم كونها مردوعة يتوقف على كونها مخصِّصة أو مقيدة للعمومات وكونها مخصصة أو مقيدة موقوف على عدم الردع بها

الشارع به في الشرعيات أيضاً.

إن قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية، والروايات المانعة عن اتباع غير العلم، وناهيك قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾، وقوله تعالى: ﴿وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾.

قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك، فإنه ــ مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين، ولو سلم فإنما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة ــ لا يكاد يكون الردع بها إلّا على وجه دائر، وذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها بها، وإلّا لكانت مخصصة أو مقيدة لها، كما لا يخفى.

عنها.

فإنّه يقال: يكفي في حجيّته ما جرت عليه سيرة العقلاء في مقام الاحتجاج عدم ثبوت الردع عنها ولو لعدم نهوض ما هو صالح لردعها، ويكفي ذلك في الإلتزام بكونها مخصصة أو مقيدة للآيات حيث إن ما جرت عليه سيرة العقلاء في مقام الاحتجاج والطاعة والمعصية استحقاق الجزاء على المخالفة وعدم استحقاقه عليها مع موافقته يكون متبعاً عقلاً ما لم يقم دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات.

وعلى الجملة يكفي في كون السيرة مخصّصة أو مقيدة لعموم الآيات وإطلاقاتها عدم ثبوت الردع بها عنها.

أقول: ما ذكره ﷺ من أنّه يكفي في اتباع السيرة العقلائية عقلاً في مقام الإطاعة عدم ثبوت الردع وهذا المقدار يكفي في تخصيص العمومات وتقييد الإطلاقات لا يمكن المساعدة عليه، فإن اللازم عقلاً في جواز الاعتماد على شيء من الطرق

لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً، إلّا على وجه دائر، فإن اعتباره بها فعلاً يتوقف على عدم الردع بها عنها، وهو يتوقف على تخصيصها بها، وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها.

فإنه يقال: إنما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى، ضرورة أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية، وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة، ولو في صورة المخالفة عن الواقع، يكون عقلاً في الشرع متّبعاً ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات، فافهم وتأمل.

والأُصول إحراز اعتبارها إمضاءً أو تأسيساً، وهذا لا يجتمع مع إحتمال الردع عن السيرة المشار إليها، وذكر ﷺ في الهامش أنّه مع ثبوت الردع يستصحب عدمه وبقاء الحجيّة الثابتة لخبر الواحد قبل نزول الآيات، وفيه ما لا يخفى فإنّه لم يحرز حجية الخبر في الشرعيات قبل نزول الآيات بحيث تكون الآيات ناسخة لها، بل تكشف عن عدم اعتباره في الشرعيات من أول الأمر مع أنّ الدليل على اعتبار الاستصحاب الروايات التي تعدّ من الخبر الواحد.

كما أنّ ما ذكره ﷺ في الهامش من أنّ المقام داخل في ورود الخاص من قبل، وورود خطاب العام بعده، ومع دوران الأمر بين كونه ناسخاً أو الخاص المتقدم مخصِّصاً يحكم بالتخصيص لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من أن السيرة العقلائية مع إحتمال عدم إمضاء الشارع لها من الأول في الشرعيات لا تعدّ من الخاص المتقدم، وتأخير خطاب الردع بملاحظة أن إبلاغه يتوقف على دخول الناس بالإسلام ثمّ إعلامهم الأحكام تدريجاً لا مانع عنه، والصحيح في الجواب أن الآيات المشار إليها لا يحتمل كونها رادعة، فإن السيرة من المتشرّعة أيضاً جارية بعد نزولها

. . . .

على الاستمرار بـأخبار العـدول والثـقات فـي الأحكـام الشـرعية فـإن الأمـارة التـي استمرت السيرة على العمل بها لو كانت غير معتبرة عند الشارع منع عـن العـمل بـها بخصوصها، وإلّا لا يمكن الردع عنها بالإطلاق أو العـموم لأنّ النـاس يـرون الأمـارة المزبورة علماً، ولذا لا تصلح الآيات المشار إليها عن اعتبار أنفسها؛ لأنّها أيضاً داخلة في الظواهر فيكون العمل بها عملاً بغير العلم، والسر في ذلك أن النهي عن الوقـوف بغير العلم مفادها قضية حقيقية، وتعيين عـدم العـلم خـارج عـن مـدلولها ومـقتضى السيرة على اعتبار خبر الثقة كونه علماً لا يكـون مـصداقاً للـمنهي عـنه؛ ولذا وردت الروايات الخاصة المتواترة إجمالاً في النهي عن العمل بالقياس في الدين.

فصل

في الوجوه العقلية التي أُقيمت علىٰ حجية الخبر الواحد:

أحدها: أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام بمقدار وافٍ بمعظم الفقه[١].

في الوجه الأول من الوجوه العقلية المذكورة لحجية الخبر الواحد

[١] يستدل على اعتبار الأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السلام التي وصلت بأيدينا المودعة في الكتب المعروفة بالجوامع بالوجوه العقلية منها ما تعرض الماتن له أولاً، وذكر في تقريره أن الأخبار التي بأيدينا على طائفتين.

إحداهما: من المثبتات للتكليف والمراد منه الوجوب والحرمة أو ما هو ملزوم لأحدهما كقيام الخبر بنجاسة شيء أو ككون الجزء المبان من الحي ميتة، أو أن الفقاع خمر وغير ذلك.

والأُخرى: من النافية له كما إذا كان مفاد الخبر استحباب شيء أو إباحته أو كراهته أو ما يلزمه الإباحة والترخيص، وحيث إن لزوم العمل بالأخبار ليس من قبيل التكليف النفسي نظير العمل بالتكاليف الواقعية في الوقايع، بل لزوم العمل بها للوصول إلى موافقة التكاليف الواقعية التي لنا علم بثبوت تلك التكاليف في الوقايع المعبّر عن علمها بالعلم الإجمالي الكبير، وهذا العلم الإجمالي الكبير لاحتمال انحصار أطرافها بالتكاليف التي تضمنتها الأخبار المثبتة غير مؤثر في التنجيز، ويكون مقتضى العلم الإجمالي باشتمال موارد الأخبار المثبتة على التكاليف الواقعية واحتمال انحصار التكاليف الواقعية بمواردها بحيث لا يكون في موارد سائر الأمارات غير المعتبرة تكليف واقعي هو العمل بكل خبر مفاده ثبوت التكليف في

. . . .

الواقعة، وأما الأخبار النافية فيعمل على طبقها إلّا في موردين: **أحدهما**: أنْ يكون خصوص المسألة مورد قاعدة الإشتغال للعلم الإجمالي في خصوصها، كما إذا علم بوجوب الظهر أو الجمعة أو بوجوب القصر أو التمام فإنّه لا يمكن فيها العمل بالخبر النافي لوجوب إحدى الصلاتين بعينها.

الثاني: ما إذا كان في المسألة، التي ورد خبر بنفي التكليف فيها، أصل مثبت للتكليف كالخبر الدالّ على جواز شرب العصير المغلي بعد ذهاب ثلثيه ولو بغير النار، فإنّ الاستصحاب في ناحية بقاء الحرمة إلى أن يذهب ثلثاه بالنار مقتضاه عدم جواز العمل بذلك الخبر النافي، وهذا بناءً على جريان الاستصحاب في ناحية التكليف في أطراف العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف أو قيام دليل على إنتقاضها فيه، وإلّا كما عليه الشيخ الأنصاري من عدم جريانه فيختصّ ترك العمل بالخبر النافي بما إذا كان خصوص المسألة مورد العلم الإجمالي بالتكليف يعني المورد الأول.

أقول: إذا فرض في مورد العلم الإجمالي بثبوت التكليف في الصلاة في يوم الجمعة كالظهر والجمعة والقصر والتمام قيام خبر بوجوب إحداهما وخبر بعدم وجوب الأخرىٰ، فلا بأس بالأخذ بالخبر المثبت لوجوب إحداهما وترك الأُخرىٰ أخذاً بالخبر بعدم وجوبها، لأنّ وجوب ما دلّ الخبر على وجوبه منجز بالعلم الإجمالي الأول بثبوت التكاليف في موارد الأخبار المثبتة التي منها الخبر المفروض فلا يكون العلم الإجمالي الحاصل في خصوص المسألة منجزاً، فإن الأصل النافي لوجوب الأُخرى بلا معارض وحتى فيما لم يكن لنفي وجوب الأُخرى خبر، نظير ما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين ثمّ علم أن شيئاً آخر كان ملاقياً لأحدهما المعين، فإنّه

. . . .

لا يجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) فإنّ العلم الإجمالي الآخر بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف الآخر غير منجز كما قرر في محله، **لا يقال:** إذا كان مدرك الاستصحاب الأخبار فكيف يؤخذ به مع قيام الخبر النافي في مورده بنفي التكليف، **فإنّه يقال:** العمل بالاستصحاب المثبت في الحقيقة عمل بالخبر المثبت للتكليف وبما أن موارد الأخبار المثبتة مورد للعلم الإجمالي المنجّز للتكليف، فيكون مورد جريان الاستصحاب في ناحية بقاء التكليف داخلة في أطراف العلم الإجمالي ومعه لا يفيد الخبر النافي.

وهذا كله بالإضافة إلى موارد الأصل العملي، وأما بالإضافة إلى الأصول اللفظية فظاهر الماتن ﷺ الفرق بين اعتبار الخبر وبين لزوم العمل به للعلم الإجمالي المتقدم، فإنه إذا كان الخبر القائم بالتكليف المنافي لإطلاق الكتاب والسنة معتبراً يرفع اليد به عن نفي التكليف المستفاد من إطلاقهما أو عمومهما ولكن بناءً على العمل بالخبر للعلم الإجمالي لا يرفع اليد عنهما؛ لأنّ الإطلاق أو العموم منهما حجة على نفي التكليف في موردهما.

أقول: العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في موارد الأخبار المثبتة للتكليف في موارد الإطلاق والعموم النافيين له من الكتاب والسنة يمنع الأخذ بإطلاقهما أو عمومهما، نعم إذا انعكس الأمر وكان الإطلاق أو العموم منهما مثبتاً للتكليف والخبر القائم نافياً فالعلم الإجمالي بكون الأخبار النافية للتكليف المنافية لعمومهما أو إطلاقهما، بعضها صادرة ومطابقة للحكم الواقعي لا يمنع عن العمل على طبق العموم أو الإطلاق المثبت للتكليف من الكتاب والسنّة، فإن العلم الإجمالي ببقاء بعض العمومات والإطلاقات منهما باقية على حالها يقتضي الاحتياط في العمل

. . . .

بجميعها لإحراز امتثال التكليف في الموارد الباقية بحالها لعدم تمييز تلك الموارد عن غيرها.

لا يقال: يحتمل كون الأخبار النافية كلّها مطابقة للواقع بحيث لا يكون في البين علم إجمالي ببقاء بعض العمومات المثبتة للتكليف بحالها في موارد الأخبار النافية.

فإنّه يقال: أصالة العموم في غير المقدار المعلوم بالإجمال باقية على حالها من الاعتبار، ومقتضاها مع عدم تمييز مواردها العمل على طبقها لإحراز امتثال التكليف الثابت بها ولو كانت مواردها غير متميزة، ولكن لا يخفى سقوط أصالة العموم والإطلاق بذلك ويكون المرجع الأصل العملي سواء كان مثبتاً للتكليف أو نافياً له.

وإذا كان كلّ من العموم والخبر القائم مثبتاً للتكليف فمع إمكان الجمع بينهما يتعيّن العمل بكلّ منهما، كما إذا كان مقتضى الإطلاق وجوب التيمّم والخبر قائماً بوجوب الوضوء وإن لم يمكن الجمع بينهما، كما إذا كان مقتضى العموم أو الإطلاق كون التكليف حرمة فعل والخبر قائماً على وجوبه.

فقد يقال: يكون المقام من نظير دوران الأمر بين المحذورين، ولكن لا يخفى أنّ ذلك فيما إذا كان العموم كالخبر الخاصّ من قسم الخبر، وأما إذا كان العموم والإطلاق من الكتاب والسنّة يكون مقتضاهما نفي التكليف القائم به الخبر وثبوت التكليف الآخر، وحيث إن العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار من هذا القسم وثبوت مدلولها واقعاً موجود يسقط الإطلاق والعموم من الكتاب والسنّة عن الاعتبار ويتعين العمل على طبق الخبر.

وقد يقال: إنّ المقام نظير ما إذا كان لشخص ثلاث زوجات، وعلم أنّه حلف إما

بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لا نحل علمنا الإجمالي بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الأمارات إلى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً، والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات الغير المعتبرة، ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة، وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له، من قاعدة الإشتغال أو الإستصحاب، بناءً على جريانه في أطراف [ما] علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمارةمعتبرة على انتقاضها فيه،

على وطء الصغيرة أو المتوسطة وحلف أيضاً إما على ترك وطء الكبيرة أو المتوسطة، ففي الفرض علمان إجماليّان مقتضاهما تنجيز كلّ من التكليف بوطء الصغيرة والتكليف بترك وطء الكبيرة على تقدير ثبوتهما واقعاً والتخيير في المتوسطة حيث إن الحلفين المعلومين بالإجمال بالإضافة إلى المتوسطة يقتضيان دوران أمرها بين المحذورين، فإن العلم الإجمالي الأول يقتضي وطأها ويقتضي الثاني ترك وطئها وإنْ يحتمل أنْ لا يتعلق الحلف لا بوطئها ولا بترك وطئها، بأن يحلف على وطء الصغيرة ويحلف بحلف آخر على ترك وطء الكبيرة، إلّا أن الإجمال في الحلفين المعلومين موجب لدخول المتوسطة في أطراف كلا العلمين.

أقول: التنظير إنما يصحّ إذا علم إجمالاً ببقاء الإطلاق والعموم من الكتاب والسنّة في بعض مثل مورد الفرض على إطلاقه وعمومه، وأما مع احتمال المصادفة في جميع الأخبار الواردة على خلاف عمومهما أو إطلاقهما فلا يكون في البين علم إجمالي آخر متعلق بخلاف التكليف القائم به الخبر مستفاد من عموم الكتاب والسنة أو إطلاقهما.

ثم إن في المثال المذكور في الحلف على الوطء والحلف على تركه كلاماً، وهو

وإلّا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الإشتغال.

وفيه: إنه لا يكاد ينهض على حجية الخبر، بحيث يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم، وإن كان يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الأمارات، لا في خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال فتأمل جيداً.

ثانيها: ما ذكره في الوافية مستدلاً على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة[١].

دعوى أنّ العلم الإجمالي بالحلفين غير منجز لعدم إمكان المخالفة القطعية ولا الموافقة القطعية لشيء من الحلفين، فإنّه إنْ وطأ المتوسطة يحتمل تعلق الحلف أولاً بوطئها لا وطء الصغيرة، والحلف الثاني: تعلق بترك وطئها ثانياً، ولتعلق الحلف الثاني بحنث الحلف الأول يكون باطلاً وإن ترك وطأها يحتمل أن يحلف أولاً بترك وطئها، وثانياً على وطئها ولم يكن شيء من الحلفين مرتبطاً بالصغيرة والكبيرة فيجري الاستصحاب في ناحية عدم تعلّق الحلف بوطء الصغيرة، وعدم تعلّقه بترك وطء الكبيرة بلا معارضة، ولكن لا يخفى ما فيها لجريان أصالة الصحة في ناحية كلّ من الحلفين ومعها لا تصل النوبة إلى الاستصحاب وحيث إن أصالة الصحة في ناحيتها لا تثبت عدم تعلق الحلف بالمتوسطة يدور الأمر في وطئها بين المحذورين فتدبّر.

في الوجه الثاني من الوجوه العقلية المذكورة لحجية الخبر الواحد

[١] ثاني الوجوه ما ذكره في الوافية واستدلّ به على حجية الأخبار المودعة في الكتب المعتمدة عند علماء الشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ

كالكتب الأربعة، مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو: (إنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالأصول الضرورية، كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر غير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان). انتهى.

وأورد عليه: أولاً: بأن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذ: إما الاحتياط، أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته.

ظاهر، وهو أن الجزم ببقاء الشريعة إلى يوم القيامة ولزوم العمل بها سيما بالعبادات الضرورية في جهة وجوبها كالصلاة والصوم والزكاة والحجّ وكذلك بقاء المعاملات المشروعة ولزوم رعايتها مع أن جلّ أجزاء العبادات وشرايطها وموانعها ثبت بالخبر غير القطعي، بحيث لو ترك العمل بتلك الأخبار الواردة في أجزائها وقيودها لخرجت العبادات عن كونها صلاة أو صوماً أو زكاة أو حجّاً وكذلك الأمر في المعاملات ومن أنكر ذلك يكون إنكاره باللسان وقلبه مطمئن بما ذكر، والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق هو أن مقتضى الوجه السابق العمل بالأخبار المأثورة سواء عمل بها جمع أم لا وسواء كانت في الكتب المعتمدة أو غيرها.

وقد ذكر الماتن ﷺ عن الشيخ ﷺ إيراده على هذا الوجه أوّلاً، بأنّ العلم الإجمالي بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها كالمعاملات وكذا سائر التكاليف يعمّ جميع الأخبار، فاللازم إما الاحتياط التامّ بأنْ يؤتى بالعبادة بجميع ما يحتمل دخله فيها مما ورد في الأخبار، وكذا المعاملة أو يعمل بكل خبر دلّ على دخل شيء في

قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي وإن كان حاصلاً بين جميع الأخبار، إلّا أن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار طائفة كذلك بينها، يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالي، وصيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم، كما مرت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأول، اللّهمّ إلّا أن يمنع عن ذلك، وادعي عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادعي العلم بصدور أخبار أخر بين غيرها، فتأمل.

وثانياً: بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الأخبار النافية لهما.

العبادة أو المعاملة مما يظنّ بصدوره. وذكر الماتن أن الإيراد على الوجه بما ذكر غير صحيح لاحتمال انحصار الأجزاء والشرايط والموانع وكذا سائر التكاليف في موارد الأخبار التي وصفها بما ذكر بأن لم يكن في غيرها ما يعتبر في العبادة أو المعاملة وهذا يوجب انحلال العلم الإجمالي الأول وخروج غير موارد الأخبار الموصوفة عن أطراف العلم إلّا أن يمنع انحلال العلم الإجمالي بخصوص تلك الأخبار، بأنْ ادّعى العلم بصدور بعض أخبار أُخر دالّة على قيد العبادة، أو المعاملة.

ولا يخفى أن في عبارة الماتن خللاً في نقل الإيراد عن الشيخ قدس سره ونقل عن الشيخ ثانياً بأن قضية الوجه المتقدّم العمل بالأخبار المثبتة للجزئية والشرطية للعبادة والمعاملة دون الأخبار النافية، وذكر أن الأولى الإيراد على الوجه المزبور بأن مقتضاه العمل بالأخبار المثبتة فيما لم ينهض إطلاق أو عموم على النفي لا الحجية بحيث يخصص العامّ أو يقيد المطلق بالخبر الدالّ على ثبوت الجزء أو الشرط أو يعمل بالخبر النافي في مقابل المطلق أو العامّ الدالّ على ثبوتهما أو في مقابل الأصل المثبت أو مقتضٍ للاحتياط، وقد ظهر فيما ذكره قدس سره مما تقدّم في المناقشة في الوجه

والأولى أن يورد عليه: بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالاخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيهما، من عموم دليل أو إطلاقه، لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها، أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ولو كان أصلاً، كما لا يخفى.

ثالثها: ما أفاده بعض المحققين بما ملخّصه: أنا نعلم بكوننا مكلّفين[١].

بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلابد من الرجوع إليهما كذلك، وإلّا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف، فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الإعتبار، فلابد من التنزل إلى الظن بأحدهما.

وفيه: إن قضية بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة، كما

الأول فلا نعيد.

في الوجه الثالث من الوجوه العقلية المذكورة لحجية الخبر الواحد

[١] وهذا الوجه ما ذكره صاحب الحاشية وظاهر كلامه ﷺ أن التكليف بالعمل بظواهر الكتاب والأخذ بالسنّة أي الأخبار الحاكية عن المعصومين ﷺ قولهم وفعلهم وتقريرهم باقٍ إلى يوم القيامة، وإذا تمكّنا من الأخذ بالأخبار المأثورة عنهم بحيث علم صدورها عنهم: أو اعتبارها في الشرع فهو، وإلّا يتنزل عن العلم بالصدور إلى الظنّ به وعن العلم بالاعتبار إلى الظنّ به، وتكون النتيجة لزوم العمل بكلّ خبر يظنّ صدوره عنهم أو يظن اعتباره شرعاً، ولعلّه ﷺ استفاد بقاء التكليف إلى يوم القيامة من مثل حديث الثقلين وأن مقتضى بقائه ما ذكره، وقد أورد الماتن ﷺ على ما ذكر بوجهين:

الوجه الأول: أن التمكن من امتثال هذا التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي

صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه ـ زيد في علو مقامه ـ إنما هي الإقتصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقن الإعتبار، فإن وفى، وإلّا أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان، وإلّا فالاحتياط بنحو عرفت، لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره، وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً، فلا وجه معه من الإكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره.

حاصل فعلاً فلا تصل النوبة إلى الامتثال الظني.

وبيان ذلك أنّه لو كان ما هو المتيقّن اعتباره من الأخبار وافياً بمعظم الفقه ومعلوماً لنا فالمتعين الأخذ بها وإن لم يكن المعلوم لنا كذلك وافياً به فاللازم التعدي إلى متيقن الاعتبار بالإضافة بمعنى العمل من الأخبار المأثورة بما لو اعتبر الشارع منها أخباراً لكانت ما نعمل به وإن لم يكن في البين متيقن الاعتبار كذلك أو لم يكن وافياً، لكان اللازم الاحتياط بالعمل بكل خبر مثبت منها بل بالنافي منها حتى يحرز العمل بكل ما يجب العمل به بحسب ذلك التكليف وهذا الاحتياط لا يوجب حرجاً كما يعمل بها القائل باعتبار جميع الأخبار التي لا يحرز كذبها أو عدم اعتبارها.

والوجه الثاني: هو أن التكليف بالعمل بالأخبار المأثورة فيما لم يحرز صدقها ولا اعتبارها غير محرز حتى يدعى أنه مع عدم التمكن يتنزل إلى الظنّ بالصدور أو الظن بالاعتبار؛ لأنّ الخبر مع عدم إحراز صدقه أو اعتباره لا يدخل في السنّة بالمعنى الذي ذكره، وقد أورد الشيخ ﷺ وتبعه النائيني (طاب ثراه) بأنّ ما ذكر ليس وجهاً آخر غير الوجه الأول أو بعض مقدمات الانسداد فإنّه لا موجب للعمل بالأخبار المأثورة إلّا العلم الإجمالي بصدور جلّها منهم ﷺ فإن كان الموجب ذلك فهذا عين الوجه الأول المتقدّم، وإنْ أريد من السنّة نفس قول المعصوم أو فعله.

وبتعبير آخر العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية التي لابد من امتثالها وعدم إهمالها

هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة ـ بذاك المعنى ـ فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع.

وأما الإيراد عليه: برجوعه إما إلى دليل الإنسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالي بتكاليف واقعية، وإما إلى الدليل الأول، لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار.

ففيه: إن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف، بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامة، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه.

فمرجع ذلك إلى بعض مقدمات الانسداد، وأورد عليه الماتن بأن مراده دعوى أن ما هو المعلوم لنا من التكليف هو العمل بالروايات إلى يوم القيامة في الجملة حتى مع الغمض عن العلم بثبوت التكاليف الواقعية في الوقايع فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه.

أقول: ما ذكر الشيخ ﷺ من الإيراد متين، فإن المأمور به في حديث الثقلين ونحوه مما لا يبعد تواتره هو الأخذ بأقوال الأئمة الهداة وصولاً إلى التكاليف الشرعية وأحكام الوقايع المقررة من الشارع ومن الظاهر أن الأمر باتباع أقوالهم لا يقتضي وجوب العمل بالخبر عن أقوالهم إذا لم يحرز أن الخبر مصادف لقولهم وجداناً أو اعتباراً؛ ولذا لا يدلّ حديث الثقلين على اعتبار الخبر الواحد ولاأظن أن يتمسك أحد في اعتبار خبر العدل والثقة بمثل الحديث فلابد في الأخبار المأثورة عنهم في جهة وجوب العمل بها من موجب، وذلك الموجب إما العلم الإجمالي بمطابقة معظم الأخبار المأثورة لأقوالهم في بيان الأحكام الواقعية فهذا يرجع إلى الوجه الأوّل، أو أن الموجب ثبوت التكاليف الشرعية في الوقايع وأنّ المكلفين مع عدم علمهم بها تفصيلاً سواء كان العلم وجدانياً أو اعتبارياً لا يكون مطلق العنان وهذا الموجب بعض ما ذكر في مقدمات الانسداد وليس أمراً آخر.



فصل

في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن وهي أربعة، الأول: إن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر[١] ودفع الضرر المظنون لازم.

في الوجوه العقلية المذكورة لاعتبار الظن

الوجه الأول: من الوجوه العقلية التي ذكروها لإثبات حجية الظن

[١] قيل: بأن الظن بالتكليف أو الظن بما هو ملزوم وموضوع له لازم رعايته عقلاً ما لم يثبت من الشارع الترخيص في ترك رعايته، والمستند لهذا القول أحَد أُمور أربعة، **الأول**: أن في مخالفة المجتهد لما ظنّه من التكليف أو ملزومه مظنّة الضرر، ودفع الضرر المظنون لازم بحكم العقل، أما الصغرى فلأنّ الظن بوجوب شيء أو حرمته يلازم الظن بالعقاب على مخالفته بل الظن بالمفسدة في المخالفة بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون وهذا لا يرتبط بحكمه بالحسن والقبح ليقال إنّ: حكمه بهما مورد المناقشة وذلك فإن ملاك حكمه بلزوم دفع الضرر المظنون غير الملاك في حكمه بالحسن والقبح؛ ولذا أطبق العقلاء بلزوم دفع الضرر مع خلافهم في الحسن والقبح العقليّين.

وأجاب الماتن عن الاستدلال بمنع الصغرى سواء أُريد من الضرر العقاب أو المفسدة فإن استحقاق العقاب يترتب على العصيان المنوط بتنجّز التكليف الواقعي ولا يترتب على مخالفة التكليف الواقعي ولو مع عدم تنجّزه، وقد تقدم سابقاً أن الظن

أما الصغرى، فلأن الظن بوجوب شيء أو حرمته يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها، بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الكبرى، فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون، ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح، لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقبيح، مثل الإلتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله. ولذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقبيح، فتدبر جيداً.

بالتكليف بنفسه لا يقتضي تنجز التكليف بل منجزيته تحتاج إلى الجعل والاعتبار.

ثم ذكر ﷺ، **إلّا أنْ يقال:** بأنّ الظنّ بالتكليف وإن لم يكن بنفسه بحيث يستقل العقل بالعقاب على مخالفته، إلّا أنّ العقل لا يستقل أيضاً بعدم العقاب على مخالفته، وعليه فالعقاب في المخالفة محتمل ودفع العقاب المحتمل كدفع الضرر المظنون لازم عقلاً، هذا ولو كان المراد بالضرر في الصغرى المفسدة ففي موارد مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحرمة وإن يكون ظن بالمفسدة إلّا أن المفسدة لا تكون من قبيل الضرر المتوجه إلى المكلف حيث إن الحزازة والمنقصة في الفعل وإن كانت موجودة بحيث يستحق الفاعل الذي عليه في موارد إرتكاب الحرام، إلّا أنها لا تكون من قبيل الضرر على الفاعل دائماً، وأما في الواجبات فالفائت عن المكلف المصلحة وفي تفويتها لا يكون ضرر بل ربما يكون الضرر في استيفائها كالإحسان بالمال.

وعلى الجملة: ليست المفسدة ولا المنفعة الفائتة اللتان في الأفعال وأنيطت بهما الأحكام من قبيل المضرة على الفاعل، كما أن ضرره ليس مناطاً في حكم العقل بالحسن والقبح على القول باستقلاله في الحكم بهما.

أقول: لو تمّ هذا الوجه كان مقتضاه أن الظنّ بالتكليف مقتضٍ للتنجيز وأنه يكون

والصواب في الجواب: هو منع الصغرى، أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته، لعدم الملازمة بينه والعقوبة على مخالفته، وإنما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها، لا بين مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها، وبمجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به، كي يكون مخالفته عصيانه.

إلّا أن يقال: إن العقل وإن لم يستقل بتنجزه بمجرده، بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلّا أنه لا يستقل أيضاً بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة

موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفته، وهكذا لو صحّ ما ذكر الماتن ﷺ من أن العقل وإن لا يستقل بالعقاب على المخالفة إلّا أنه لا يستقل أيضاً بعدم استحقاق العقاب بل يحتمل العقاب، وهذا ينافي ما ذكر في تأسيس الأصل في اعتبار الظن من أنه لا يقتضي العقاب على المخالفة بل كونه موجباً له يحتاج إلى الجعل والاعتبار، أو طرو حالات وثبوت مقدمات تقتضي كونه موجباً له ولا يصحّ التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في موارد عدم ثبوت التكليف بوجه معتبر.

وما ذكر الماتن أيضاً من أنه لا يبعد حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل لا يخفى ما فيه، فإن الضرر إذا كان من قبيل العقاب فالعقل يستقل بلزوم دفعه حتى فيما إذا كان احتماله ضعيفاً، كما في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف فيما إذا كانت أطرافه كثيرة فإن احتمال العقاب في ارتكاب واحد منها ضعيف، ومع ذلك يجب عقلاً رعايته. نعم لو رجع الأمر في أطراف العلم الاجمال بحيث جرى الأصل النافي في بعضها يكون عدم العقاب في ارتكابها قطعياً كما هو في موارد عدم تنجيز العلم الإجمالي لخروج بعضها عن مورد تعلّق التكليف ولو لكون الشبهة غير محصورة وهذا أمر آخر.

حينئذ على المخالفة، ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً، لا سيما إذا كان هو العقوبة الأخروية، كما لا يخفى.

وأما المفسدة فلأنها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلّا أنها ليست بضرر على كل حال، ضرورة أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزازة ومنقصة في الفعل، بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً، كما لا يخفى.

وأما تفويت المصلحة، فلا شبهة في أنه ليس فيه مضرة، بل ربما يكون في استيفائها المضرة، كما في الإحسان بالمال.

والحاصل أن الثابت من حكم العقل أو الفطرة الارتكازية الدفع والفرار من العقاب المحتمل، كيف والعقاب في مخالفة التكليف المعلوم بالتفصيل محتمل لا مقطوع لاحتمال العفو والشفاعة.

وعلى الجملة مخالفة التكليف المنجز يوجب استحقاق العقاب والاستحقاق لا يلازم فعلية العقاب ولو مستقبلاً.

هذا بالإضافة إلى الضرر بمعنى العقاب، وأما غير العقاب من الضرر فمنع الصغرى في مخالفة الظن بالتكليف صحيح حتى في المحرّمات الشرعية، فإن الثابت في المحرمات ـ بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ـ هي المفسدة، والمفسدة الملحوظة فيها في الغالب نوعية لا من قبيل الضرر على المرتكب، نعم الإضرار بالنفس بالجناية عليها أو بالعرض والأطراف والمال محرم لا مطلق الإضرار، كما يشهد بذلك تحمل العقلاء الضرر الدنيوي لتحصيل بعض الأغراض العقلائيّة، وأمّا ما ذكره من كون الملاك بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد لا يلزم أن يكون في متعلّقاتها بل يكون في نفس الأحكام والتكاليف فغير

هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنه، بل إنما هي تابعة لمصالح فيها، كما حققناه في بعض فوائدنا.

وبالجملة: ليست المفسدة ولا المنفعة الفائتة اللتان في الأفعال وأنيط بهما الأحكام بمضرة، وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك، هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، ولعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون ها هنا أصلاً، ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة، فافهم.

الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح[١].

صحيح كما تقدّم بيان ذلك في التفرقة بين الحكم النفسي والطريقي، نعم يمكن أن لا يكون تمام الغرض في نفس المتعلق بل يتم بجعل التكليف وتعلّقه بالمتعلق كما في الواجبات التعبّدية بناءً على عدم إمكان أخذ القربة فيها في متعلق الأمر وإحتملناه أيضاً في مباحث القطع بالتكليف من إمكان كون الغرض أخص من متعلقه فتدبر.

وعلى الجملة الضرر الذي لا يدخل في العقاب الأخروي لا يظن في مورد الظن بالتكليف غايته يحتمل في بعض الموارد ولا دليل على لزوم دفعه عقلاً إلّا في مورد الخوف من الضرر الذي يدخل في عنوان الجناية على النفس والعرض والأطراف والإجحاف بالمال، فإن الخوف على ما يستفاد من الروايات الواردة في أبواب مختلفة طريق إلى إحراز الضرر ولا مورد معه للأصول النافية.

[١] **الوجه الثاني** من الوجوه العقلية لاعتبار الظن بالتكليف أنه لو لم يؤخذ به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً وتقريره أن لإمتثال التكليف الثابت

وفيه: إنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلّا فيما إذا كان الاخذ بالظن أو بطرفه لازماً، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً، أو عدم وجوبه شرعاً، ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه، ولا يكاد يدور الأمر بينهما إلّا بمقدمات دليل الإنسداد، وإلّا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدمات، على ما ستطلع على حقيقة الحال.

في الوقايع الكثيرة واقعاً مراتب، **الأولى**: الإمتثال التفصيلي بالعلم والعلمي **والثانية**: الامتثال الإجمالي وهو الأخذ بالاحتياط في الوقايع وفي كون ذلك مرتبة ثانية أو أنه في مرتبة الامتثال التفصيلي كلام تقدم في بحث جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي، وذكرنا أن الأظهر كون الامتثال الإجمالي مع التفصيلي في مرتبة واحدة، وعليه فالمرتبة الثانية الامتثال الظني والمراد بالظنّ ما لم يثبت اعتباره بالخصوص وإلّا يدخل في الامتثال العلمي الذي هو المرتبة الأُولى من الامتثال، والمرتبة **الثالثة**: على ما ذكر، **والرابعة**: على من يرى الامتثال الإجمالي مرتبة ثانية هو الإمتثال الإحتمالي بأن ترك المكلّف الامتثال في موارد الظن بالتكليف كلاً أو بعضاً وأخذ بالامتثال ورعاية التكليف في موارد الشك في التكليف أو الوهم بالتكليف كلاً أو بعضاً، فإن هذا يكون من قبيل ترجيح المرجوح على الراجح ويستقل العقل بقبحه، **وفيه** أن الاستدلال بما ذكر موقوف على ثبوت تنجز التكاليف في الوقايع وعدم التمكن من امتثالها بالمرتبة الأولى ولا بالاحتياط أو عدم وجوبه، ودوران أمر الإمتثال بين المرتبتين الأخيرتين ولا يتمّ شيء من ذلك إلّا بمقدمات الانسداد على تقدير تماميتها وبدونها لا يفيد ما ذكر من الوجه شيئاً في اعتبار الظن.

الثالث: ما عن السيد الطباطبائي ﷺ من أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات[١].

ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله، لأنه عسر أكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

ولا يخفى ما فيه من القدح والفساد، فإنه بعض مقدمات دليل الإنسداد، ولا

---

[١] ومما ذكرنا في الوجه السابق يظهر الحال في هذا الوجه الثالث الذي ذكره السيد الطباطبائي ﷺ على اعتبار الظن في الوقايع حيث نفى الريب عن ثبوت التكاليف في الوقايع المشتبهة حكمها عندنا بالعلم الإجمالي بها، ومقتضى العلم الإجمالي الأخذ بالاحتياط فيها ولكن الاحتياط كذلك موجب للعسر والحرج الأكيد، والجمع بين قاعدة نفي الحرج ومقتضى العلم الإجمالي هو الأخذ بجانب إحتمال التكليف في الوقايع المظنونة بثبوتها فيها، وترك رعايته في موهوماته ومشكوكاته؛ لأنّ الجمع بغير هذا النحو برعاية جانب التكليف في بعض مظنونات التكاليف وبعض المشكوكات أو الموهومات وترك رعايته في البعض الآخر من المظنونات والمشكوكات والموهومات باطل إجماعاً، ووجه الظهور ما ذكرنا من أن هذا بعض مقدمات الانسداد ولا يتم إلّا بضم سائرها، وإلّا فلقائل أن يقول بلزوم الأخذ بامتثال العلم والعلمي في مواردهما، والأخذ بمقتضى الأُصول العملية في غيرهما بحيث لا تصل النوبة إلى الاحتياط أصلاً ولا يلزم حرج في امتثال التكاليف أصلاً.

يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، ومعه لا يكون دليل آخر، بل ذاك الدليل.

الرابع: دليل الإنسداد وهو مؤلّف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية حكومة أو كشفاً[١] على ما تعرف، ولا يكاد يستقل بها بدونها، وهي خمس.

---

[١] الرابع من الوجوه المذكورة لاعتبار الظن في الوقايع المعروف بدليل الإنسداد ويبحث في المقام في جهات.

الأولى: بيان المقدمات التي تعرف بمقدمات دليل الإنسداد.

الثانية: التكلّم في تمامية تلك المقدمات أو عدم تماميتها كلاً أو بعضاً.

والثالثة: أنه على تقدير تماميتها تفيد اعتبار الظن بنحو الكشف أو الحكومة أم لا.

والرابعة: أنه على تقدير كون نتيجتها اعتبار الظن فالنتيجة على تقدير الكشف أو على تقدير الحكومة مطلقة أو مهملة.

في مقدمات دليل الانسداد والجواب عنه

أما الجهة الأُولى: فالمعروف وعليه الماتن أن مقدماته خمس.

الأُولى: العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية في كثير من الوقايع.

والثانية: عدم التمكن من تحصيل العلم أو الطريق المعتبر إلى تعيين الوقايع التي يثبت التكليف فيها واقعاً غالباً.

والثالثة: عدم جواز إهمال تلك التكاليف ورعاية الأحكام بترك التعرض لإمتثالها وموافقتها.

والرابعة: بعد فرض عدم جواز إهمالها الاحتياط في كل من تلك الوقايع التي هي من أطراف العلم بالتكاليف غير لازم بل غير جائز كما لا يجوز فيها الرجوع إلى

أولها: إنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

ثانيها: إنه قد انسد علينا باب العلم والعلمي إلى كثير منها.

ثالثها: إنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لإمتثالها أصلاً.

رابعها: إنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة،

الأصل الجاري في كل مسألة مع قطع النظر عن ذلك العلم الإجمالي، بأنْ يرجع في واقعة إلى الاستصحاب وفي الأُخرى إلى البراءة، والثالثة إلى أصالة الاحتياط، والرابعة إلى أصالة التخيير بحسب ملاحظة الخصوصية في نفس الواقعة، كما لا يجوز لمجتهد فيها الرجوع إلى فتوى من يدعى الانفتاح بدعوى العلم أو الطريق الخاص فيها إلى التكاليف.

والخامسة: أنّ الأخذ بالامتثال الظني فيها متعين والّا لزم ترجيح المرجوح، **وقد يقال:** إن المقدمة الثالثة في كلام الماتن مستدرك لأنّه ذكر في المقدمة الأُولى العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية في الشريعة، ومقتضى فعليتها عدم جواز إهمالها ولزوم التعرض لامتثالها، فذكره ﷺ المقدمة الثالثة بأنه لا يجوز إهمالها وترك التعرض لامتثالها أصلاً لا تكون مقدمة أُخرى، ولو كان مراده هو العلم بأصل الشريعة وثبوت التكاليف فيها لا العلم بفعلية التكاليف الفعلية في حقنا فلا حاجة إلى ذكر المقدمة الأُولى، وإنْ كان المراد أمراً صحيحاً إذ ما يذكر من مقدمات دليل الانسداد هي المقدمات القريبة لا المقدمة البعيدة، وإنْ كان دليل الانسداد متوقفاً عليها في نفس الأمر وإلّا لزم أنْ يجعل من مقدماته إثبات الصانع والنبوة إلى غير ذلك من المقدمات، وقد جعل الشيخ ﷺ مقدمات الانسداد أربعاً، ولم يذكر فيها المقدمة الأُولى التي عدّها الماتن من مقدماته.

أقول: لابد في مقدمات الانسداد من فرض العلم الإجمالي بثبوت تكاليف

كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة، من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط، ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

خامسها: إنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة، وإلّا لزم ــ بعد انسداد باب العلم والعلمي بها ــ إما إهمالها، وإما لزوم الاحتياط في أطرافها، وإما الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الإكتفاء بالإطاعة الشكية أو الوهمية مع التمكن من الظنية. والفرض بطلان كل واحد منها:

أما المقدمة الأُولى: فهي وإنْ كانت بديهية، إلّا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي[١].

كثيرة في الوقايع المشتبهة وانسداد باب العلم والعلمي إلى كثير منها، كما هو المقدمة الأُولى والثانية فيما ذكره الماتن ١، وبما أن العلم الإجمالي عنده مقتضٍ للتنجيز وليس علة تامة كالعلم التفصيلي، فلابد من بيان أن العلم الإجمالي بتلك التكاليف لا يجوز إهمالها بأنه لم يثبت عقلاً أو شرعاً الترخيص في ترك رعايتها، فذكر الفعلية في المقدمة الأُولى لا ينافي الثالثة حيث لم يذكر في الأُولى الفعلية المطلقة بل ذكر مطلق الفعلية الجامعة بين المطلقة والمقيدة بما دام لم يثبت الترخيص الظاهري في أطرافه على ما ذكره في البحث في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري نعم بناءً على الفعلية التي ذكرناها في فعلية الأحكام والتكاليف وكون العلم الإجمالي وصولاً للتكليف الواقعي وأنه لايمكن للشارع الترخيص القطعي في مخالفته، تكون المقدمة الثالثة مستدركاً، فالإشكال على الماتن غير تام على مسلكه الذي ذكره في بحث العلم الإجمالي مع ملاحظة مطلق الفعلية التي ذكرها في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

[١] يقع الكلام في تمامية تلك المقدمات، أما المقدمة الأُولى: فلا ينبغي

. . . .

التأمل في ثبوت التكاليف في كثير من الوقايع والعلم الإجمالي بثبوتها حاصل إلّا أنه قد تقدم انحلال هذا العلم بالعلم الإجمالي بثبوت التكاليف في موارد الأخبار المأثورة في الكتب المعروفة عند الإمامية، حيث يحتمل انحصار التكاليف الواقعية في مواردها بأن لا تكون تكاليف أُخرى في موارد سائر الظنون، ومع احتمال الانحصار يقتصر في الاحتياط بموارد تلك الأخبار ولا يلزم من رعاية الاحتياط فيها عسر وحرج حيث يكون الفرض كما قيل باعتبار جميع أخبار تلك الكتب.

لا يقال: العلم الإجمالي الصغير لا يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير، نظير ما إذا علم أولاً بنجاسة بعض الإناءات من مجموعة من الإناءات كانت النجاسة في مجموعها معلومة بالإجمال من الأول، بأن كانت جملة من الإناءات سوداء وجملة منها بيضاء، وعلم نجاسة البعض من الجملتين، ثم علم بالنجاسة في بعض الإناءات السود فإنه لا مجرى لأصالة الطهارة في الإناءات البيض لسقوط أصالة الطهارة فيها بالمعارضة مع أصالة الطهارة في السود من قبل، **فإنّه يقال:** عدم الانحلال في موارد كون المعلوم بالإجمال، ثانياً أمراً جديداً حادثاً، كما إذا وقعت بعد العلم الإجمالي الأول النجاسة في بعض الآنية السود، فإن العلم الإجمالي الثاني لا يفيد في انحلال العلم الإجمالي الأول، وأما إذا كان المعلوم بالإجمال ثانياً نفس المعلوم بالإجمال أولاً، بأن علم أن النجاسة التي أصابت الإناءات أصابت جملة من السود ويحتمل انحصار الإصابة عليها بأنْ لم يصب شيء من تلك النجاسة من الإناءات البيض، وفي مثل ذلك ينحل العلم الإجمالي الأول؛ لأنّ العلم الإجمالي الأول تبدّل إلى العلم الإجمالي الصغير بحدوث المعلوم بالإجمال الأول فيها من الأول، والشك في حدوثه في غيرها من الإناءات البيض كذلك، فتجري اصالة الطهارة في الإناءات

بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين: التي تكون فيما بأيدينا، من الروايات في الكتب المعتبرة، ومعه لا موجب للإحتياط إلّا في خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الإختلال، ولا إجماع على

البيض، ويجب الاحتياط في السود والعلم الإجمالي الكبير بالتكاليف في الوقايع الكثيرة مع العلم الإجمالي ثانياً بالتكاليف في موارد الأخبار من هذا القبيل، حيث إن التكاليف التي وردت فيها الأخبار كانت ثابتة في الوقايع من الأول، **لا يقال:** لا يحتمل كذب سائر الأمارات بجميعها التي لا تدخل في عنوان الأخبار المأثورة فيها فكيف ينحل العلم الإجمالي الأول، **فإنّه يقال:** نعم، ولكن سائر الأمارات التي في موردها تكليف واقعي وردت في مواردها الأخبار أيضاً في الكتب المعروفة للأخبار وثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات التي لم يرد في الأخبار مؤداها غير معلوم ولو بالإجمال من الأول فتدبر.

والمتحصل مما ذكرنا أنه لا ينحل العلم الإجمالي الأول فيما إذا كان عدم البقاء أو التبدل في ناحية المعلوم بالإجمال لتلف بعض أطراف العلم أو خروجه عن التمكن، أو صار بحدوث موضوع التكليف فيه المعلوم بالتفصيل مع بقاء العلم الإجمالي بحاله بالإضافة إلى الأزمنة السابقة حتى فعلاً فإنه في الفرض لا يجري الأصل النافي في الطرف الآخر أو الأطراف الأُخرى لأنّ الأصل النافي فيه أو فيها قد سقط بالمعارضة مع الأصل النافي في غير الباقي قبل انتفائه أو تبدّل حكمه، بخلاف ما إذا كان عدم البقاء في ناحية نفس العلم الإجمالي السابق مع بقاء المعلوم به على حاله الواقعي، فإنه إذا تبدل نفس العلم الإجمالي السابق إلى العلم التفصيلي به أو إلى العلم الإجمالي الصغير بحيث يعلم أن المعلوم بالعلم الإجمالي السابق كان في هذا الطرف أو في ضمن هذه الأطراف من الأول يكون الطرف الآخر أو الأطراف

عدم وجوبه، ولو سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.

وأما المقدمة الثانية: أما بالنسبة إلى العلم فهي بالنسبة إلى أمثال زمانتا بيّنة وجدانية يعرف الإنسداد كل من تعرّض للإستنباط والإجتهاد[1].

الأخرى مورداً للأصل النافي بلا معارض، لأنه قد علم أن التكليف المعلوم سابقاً بالعلم الإجمالي كان في هذا الطرف أو في ضمن هذه الأطراف من الأول فيكون الشك في الأطراف الأخرى شكاً في التكليف الزائد من الأول.

ومما ذكرنا يظهر وجه انحلال العلم الإجمالي الصغير بناءً على مسلك الانفتاحي في مورد الروايات أيضاً فإنه مع قيام الدليل على اعتبار طوائف منها بخصوصها مما يحتمل انحصار التكاليف المعلومة بالإجمال في مواردها يخرج موارد غير تلك الطوائف من الأخبار عن أطراف المعلوم بالإجمال ولو حكماً، بمعنى أنه لا تجري الأصول النافية وغيرها في موارد تلك الطوائف من الأخبار لاعتبار الشارع المكلف فيها عالماً بحكم الشريعة في تلك الوقايع، ومع هذا الاعتبار يكون رجوع المكلف إلى الأصول في غيرها بلا محذور لكونه شاكاً في ثبوت التكليف في كل منها كما لا يخفى.

[1] لا ينبغي التأمّل في عدم إمكان تحصيل العلم الوجداني التفصيلي بالأحكام والتكاليف الواقعية في معظم الوقايع بحيث يكون حكم كل واقعة معلوماً تفصيلاً، وأما بالإضافة إلى الاعتباري المعبر عنه بالطريق الخاص فقد تقدم اعتبار ظواهر الكتاب المجيد، فإن ظواهرها من الطرق المعتبرة بالخصوص وكذا اعتبار خبر الثقة بل الحسان من الطرق الخاصة بالسيرة العقلائية الممضاة من الشارع، وما في عبارة الماتن من الاقتصار بخبر يوثق بصدقه أي الاطمينان بصدوره لا وجه له، فإن الوثوق بالصدق أي الاطمينان بالصدور في نفسه حجة في مقابل خبر الثقة كما هو

وأما بالنسبة إلى العلمي، فالظاهر أنها غير ثابتة، لما عرفت من نهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه، وهو بحمد الله وافٍ بمعظم الفقه، لا سيّما بضميمة ما علم تفصيلاً منها، كما لا يخفى.

وأما الثالثة: فهي قطعية، ولو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً مطلقاً أو فيما جاز أو وجب الإقتحام في بعض أطرافه كما في المقام[١].

أيضاً بالسيرة العقلائية.

والحاصل أن ظواهر الكتاب المجيد والأخبار المشار إليها كافيان بمعظم الفقه مع ضم الموارد التي يمكن تحصيل العلم الوجداني فيها إلى الحكم والتكليف الواقعي، ومعه لا مجال لدعوى العلم الإجمالي بثبوت تكاليف أُخرى في الشرع بحيث يلزم من الرجوع فيها إلى الأصول طرح تكاليف واقعية عملاً على ما بينا سابقاً وقد تقدم الوجه في انحلال العلم الإجمالي الصغير باعتبار الطوائف من الأمارات.

[١] ذكر ﷺ أنه لو بنى على عدم كون العلم الإجمالي بالتكليف منجزاً أصلاً، كما هو مقتضى شمول الأُصول النافية لكل واحد من أطرافه، أو قيل بعدم كونه منجزاً فيما إذا اضطر المكلف إلى ترك رعاية التكليف المعلوم بالإجمال في بعض أطرافه المعين أو غير المعين فلا يجري هذا الكلام في المقام، فإنه لا يجوز ترك التعرض لامتثال التكاليف المعلومة بالإجمال حتى بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالي وذلك للعلم بأن الشارع لا يرضى بإهمال التكاليف المعلومة بالإجمال وأنه مرغوب عنه عنده وغير جائز إجماعاً.

لا يقال: إذا لم يكن العلم الإجمالي منجزاً للزوم الإرتكاب في بعض الأطراف على ما يأتي، فكيف لا يجوز الارتكاب في الباقي مع كون الباقي مورداً للبراءة عقلاً، حيث يكون العقاب على تقدير مصادفة سائر الأطراف التكليف من العقاب بلا بيان،

حسب ما يأتي، وذلك لان إهمال معظم الأحكام وعدم الإجتناب كثيراً عن الحرام، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً ومما يلزم تركه إجماعاً.

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الإقتحام في بعض الأطراف ـ كما أشير إليه ـ فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف ـ حينئذ ـ على تقدير المصادفة إلّا عقاباً بلا بيان؟ والمؤاخذة عليها إلّا مؤاخذة بلا برهان؟!

فإنّه يقال: هذا إذا لم يعلم باهتمام الشارع بالتكليف بالإضافة إلى سائر الأطراف، وأما مع العلم بذلك كما تقدم فيعلم إيجاب الاحتياط من قبله في الوقايع في الجملة، بل يمكن دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال وترك رعاية التكاليف في هذا الحال ومع استكشاف عدم الجواز شرعاً لا يكون العقاب على تقدير المصادفة عقاباً بلا بيان.

أقول: ظاهر كلمات غير الماتن أيضاً أن المقام من موارد الاضطرار إلى غير المعين من أطراف العلم الإجمالي وعلى ذلك **فلو قيل** في الاضطرار إلى غير المعيّن تنجز التكليف المعلوم بالإجمال بمعنى عدم جواز مخالفته القطعية كما عليه الشيخ ومن سلك مسلكه فلا يحتاج في إثبات عدم جواز إهمال التكاليف المعلومة بالإجمال في الوقايع إلى دعوى الضرورة باهتمام الشارع بالتكاليف أو دعوى الإجماع على لزوم التعرض لامتثالها في الجملة، بل دعوى الإجماع في المسألة المستحدثة غير المعنونة في كلمات القدماء كما ترى، بخلاف **ما إذا قيل** بأن الاضطرار إلى غير المعين كالاضطرار إلى المعين يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التأثير كما هو مسلك الماتن ﷺ، ولذا تصدى لدعوى الضرورة والإجماع على عدم جواز الاهمال ولكن الصحيح عدم الحاجة إلى ذلك حتى بناءً على هذا المسلك وأن العلم الإجمالي منجز في المقام على كلا المسلكين، فإن غير ما يدفع به الاضطرار

قلت: هذا إنما يلزم، لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللمّ، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه، بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة، ولو كان بالإلتزام ببعض المحتملات، مع صحة دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال، وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً، وأما مع استكشافه فلا يكون المؤاخذة والعقاب حينئذ بلا بيان وبلا برهان، كما حققناه في البحث وغيره.

وأما المقدمة الرابعة: فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام[١].

في المقام ثبوت التكاليف الواقعية فيه مورد للعلم الإجمالي أيضاً، ومقتضى هذا العلم الإجمالي الثاني رعايتها في موارده كما لا يخفى والعجب من الماتن أنّه تشبث في لزوم الرعاية بما ذكر ولم يتنبه بما ذكرنا من خصوصية المقام.

نفي وجوب الاحتياط

[١] مراده ﷺ أنه إذا كان رعاية التكاليف المعلومة بالإجمال في الوقايع المجهولة حكمها الواقعي بالاحتياط في جميع أطرافها موجباً لاختلال النظام فلاكلام في دخول المقام في الاضطرار إلى الارتكاب في البعض غير المعين من الأطراف، نظير ما إذا علم النجاسة في إناءات يكون الاجتناب عن جميعها موجباً لتلف نفسه من العطش، فيلزم الارتكاب بمقدار الاضطرار منها. وفي رعاية العلم الإجمالي في سائر الأطراف ما تقدّم في المقدّمة الثالثة وقد ذكرنا رعاية التكليف فيها حتى بناءً على مسلك الماتن في الاضطرار إلى بعض أطراف العلم، وذلك للعلم الإجمالي بأنّه في سائر الأطراف أيضاً النجاسة معلومة إجمالاً، وهذا العلم الإجمالي يوجب الاحتياط في سائر الأطراف هذا يعنى عدم وجوب الاحتياط التام في جميع

. . . .

الوقايع المجهولة حكمها مع العلم الاجمالي بثبوت التكاليف فيها مع لزوم اختلال النظام مما لاكلام فيه، وأما إذا كان الاحتياط التام فيها موجباً للعسر والحرج فقط فهل يجوز ترك الاحتياط التام بحيث لا يلزم من رعاية التكاليف المعلومة بالإجمال مع تركه حرج أو لا موجب لرفع اليد عن الاحتياط التام أصلاً كما هو ظاهر كلام الماتن ﷺ، بدعوى أن مفاد دليل نفي الحرج والعسر نفي التكليف المتعلق بالفعل فيما إذا انطبق عليه، أي على الفعل أو الترك عنوانهما كما هو الحال في نفي الضرر أيضاً، وأما إذا لم ينطبق عنوانهما على الفعل أو الترك كما في المقام حيث إن المكلف لو كان عالماً بالتكاليف الواقعية، أو كان عنده طريق إليها لأمكن له الإمتثال والموافقة بالإتيان بالواجبات وترك المحرمات من غير أنْ يكون في ذلك عسر أو حرج، ولزوم الحرج من ناحية الاحتياط بحكم العقل حيث إنّ لزومه مقتضى العلم الإجمالي بالتكاليف.

نعم لو قيل بأنّ الحرج والضرر عنوان لنفس الحكم فيمكن التمسّك بقاعدة نفي الحرج في نفيه، حيث إنّ التكاليف الواقعية عند فقد العلم التفصيلي والطريق إليها يكون منشأ الحرج والضرر.

وعلى الجملة الحرج في المقام ينشأ من الإتيان بغير متعلق التكليف بالجمع بينه وبين الإتيان بمتعلق التكليف لإحراز الامتثال وموافقة التكليف المعلوم بالإجمال، ولا ينطبق عنوان الحرج أو الضرر على نفس متعلق التكليف ولا يقاس المقام بما إذا كان الحرج أو الضرر فيما يتوقف عليه الفعل الواجب كحفر البئر أو النزول فيه، حيث إن الواجب للحرج في مقدمته أو كونها ضررياً يكون حرجياً أو ضررياً، بخلاف ما إذا كان الحرج أو الضرر في إحراز امتثال التكليف به على ما تقدم،

. . . .

وقد يذكر أيضاً في الفرق بين المسلكين ما إذا ظهر الغبن في المعاوضة حيث إن الضرر ينشأ من لزومها.

فينفى، فيثبت الخيار بناءً على أنّ المنفي هو الحكم الضّرري بخلاف **ما إذا قيل** بأن المنفي نفس الفعل الضرري فإنه عليه لا يثبت الخيار.

وفيه ما لا يخفى، فإنه كما ذكرنا في بحث الخيارات أنّ اللزوم في المعاملة لا ينفى بقاعدة نفي الضرر على كلا المسلكين، حيث إن الضرر أي النقص في ما كان للمغبون يحصل بنفس المعاملة، ونفي اللزوم وثبوت الخيار يوجب تمكنه من تدارك ضرره ومفاد القاعدة نفي الضرر لا إثبات تداركه، كما أنه بالقاعدة لا ينفى إمضاء المعاملة ليحكم ببطلانها؛ لأنّ المعاملة مع الشرط الارتكازي فيها بعدم التفاوت الفاحش بين الثمن والقيمة السوقية خياري مع الغبن ولا امتنان في الحكم بفساد المعاملة الخيارية بنفي إمضائها.

وقد التزم بعض الاعلام (طاب ثراه) بحكومة قاعدة نفي الحرج في مثل المقام بلا فرق بين المسلكين فيما يكون الابتلاء بأطراف الشبهة تدريجياً، فإن الحرج مع تدريجية الأطراف يكون في الأطراف المتأخرة التي يكون رعاية احتمال التكليف فيها بالإتيان بمتعلقه حرجياً فيعلم بالقاعدة عدم التكليف فيها؛ لأن التكليف إذا كان في الأطراف السابقة فقد إمتثل التكليف فيها على الفرض، وإن كان في المتأخرة أيضاً يرتفع بقاعدة نفي الحرج، مثلاً إذا نذر صوم بعض أيام الأسبوع وتردّد المنذور بين أيامها، وفرض أن الصوم في جميعها حرجي وصام المكلف إلى يوم الجمعة، بحيث صار عليه الصوم فيها حرجياً فلا بأس بتركه فيها؛ لأنّه إنْ كان الصوم المنذور قبل يوم الجمعة فقد امتثله وإنْ كان صومها أيضاً فلا يجب لقاعدة نفي الحرج بلا

وأما فيما لا يوجب، فمحل نظر بل منع، لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرج على قاعدة الاحتياط، وذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفي الضرر والعسر، من أن التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل، لعدم العسر في متعلق التكليف، وإنما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً.

فرق بين المسلكين، نعم تظهر الثمرة على المسلكين فيما إذا كانت أطراف الشبهة دفعية، بأنْ يمكن الإتيان بكل من الأطراف قبل الآخر، كما إذا علم بنجاسة بعض المايعات التي يكون الإجتناب عن جميعها حرجياً.

أقول: ما ذكر في الأطراف الشبهة إذا كان تدريجيّةً وإنْ كان صحيحاً، إلّا أن لازمه الأخذ بالاحتياط في الوقايع التي يبتلى بها إلى أنْ يلزم منه العسر والحرج سواء كان من مظنونات التكليف أو من غيرها، بل **قد يقال:** لا توجب إلّا لتعيّن هذا النحو من الاحتياط في الوقايع بلا فرق بين القول بأن المرفوع بقاعدتي نفي الحرج والضرر التكليف أو الفعل المنطبق عليه عنوان الحرج والضرر، ولا يخفى بناءً على رفع الحكم الحرجي حيث إن امتثال جميع التكاليف في المظنونات والمشكوكات والموهومات حرجي، والأمر يدور بين رفع اليد عن رعاية احتمال التكليف في المظنونات أو في الموضوعات والمشكوكات يكون رفع اليد عنه في الثاني أولى كما هو مفاد المقدمة الخامسة، بل يتعيّن في تصحيح ما ذكروه من الأخذ بالاحتياط في مظنونات التكليف وجواز تركه في المشكوكات والموهومات من التشبّث بما ذكرنا سابقاً من دعوى انحلال العلم الإجمالي بالعلم الإجمالي الآخر، بأن أكثر الموارد من المظنونات ثبوت التكاليف فيها واقعاً معلوم إجمالاً بحيث يحتمل مع الأخذ

نعم، لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر ــ كما قيل ــ لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط، لأنّ العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة، فتكون منفية بنفيه.

ولا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها[١].

بالاحتياط فيها والرجوع في غيرها من المشكوكات والموهومات بالأصل الجاري فيها بملاحظة خصوصية نفس الواقعة أنْ لا يقع المكلّف في محذور مخالفة التكليف الواقعي لانحصار التكاليف الواقعية بالمظنونات، والموارد التي يكون الأصل الجاري فيها مثبتاً للتكليف مضافاً إلى الموارد التي يكون التكليف في تلك الوقايع معلوماً تفصيلاً.

قد ظهر مما ذكرنا أنه لا حاجة في إثبات لزوم الاحتياط، في الوقايع المظنون ثبوت التكاليف فيها وجواز الرجوع في غيرها إلى الأصل الجاري فيها بملاحظة خصوصية الواقعة، إلى ضم مقدمة أُخرى يعني قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح لما ذكرنا من عدم المورد لها في المقام لعدم الدوران بينها لانحلال العلم الإجمالي على ما مرّ.

[١] المراد من هذا الوجه جريان قاعدة نفي العسر والحرج في نفي لزوم الاحتياط التامّ لكون مفادها كمفاد قاعدة لا ضرر، نفي الحكم والتكليف الناشيء منه الحرج؛ فإنه إذا نفي وجوب الاحتياط التام بنفي التكليف الناشئ منه الضرر لا يبقى ما يوجب عقلاً رعاية التكليف في سائر الأطراف أي مظنونات التكليف، ولابد في الالتزام بوجوب رعايتها من إثبات أن الشارع أوجب رعاية احتمال التكليف فيها كما التزم ﷺ بذلك في بيان المقدمة الثالثة.

بل لا بد من دعوى وجوبه شرعاً، كما أشرنا إليه في بيان المقدمة الثالثة، فافهم وتأمل جيداً.

وأما الرجوع إلى الأُصول فبالنسبة إلى الأُصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف فلامانع عن إجرائها[١] عقلاً مع حكم العقل وعموم

أقول: قد تقدم أن الوقايع التي تكاليفها مظنونة، ثبوت التكاليف الواقعية فيها معلومٌ إجمالاً، فرعاية احتمال التكليف فيها مع الوقايع التي يكون مقتضى ملاحظة خصوصيتها لزوم رعاية التكليف فيها أيضاً منضمة إلى موارد العلم التفصيلي فيها للتكاليف الواقعية توجب انحلال العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في الشريعة، بحيث لا يكون مانع في غيرها من الأخذ بالبراءة العقلية فلا سبيل إلى إحراز إيجاب الاحتياط شرعاً كما ذكر فتدبر.

ثم لا يخفى أن وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي وإنْ يكن بحكم العقل من باب دفع الضرر المحتمل، إلّا أنه إذا وصل امتثال التكليف في الاحتياط في الأطراف إلى حدّ الحرج يكون رفع التكليف في تلك الأطراف بنفي وجوب الاحتياط فيها كما أن وضعه فيها يكون بايجاب الاحتياط، فيكون رفع التكليف فيها بالترخيص في ترك الاحتياط موجباً لانتفاء الموضوع لحكم العقل بمعنى أنه لا يحتمل الضرر بعد الترخيص فيصبح الرفع فيها حكماً ظاهرياً لا ينافي ثبوت التكليف الواقعي فيها كموارد الرفع في الشبهة البدوية وفائدة ثبوت التكليف الواقعي حسن الاحتياط في مورده.

دعوى انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف بالأُصول المثبتة

[١] ذكر ﷺ أنه كما يرجع بناءً على انفتاح باب العلم والعلمي إلى الأُصول

النقل. هذا، ولو قيل بعدم جريان الإستصحاب في أطراف العلم الإجمالي،

المثبتة للتكليف في مواردها، كذلك لا مانع من الرجوع إليها على الانسداد بلا فرق بين كون الأصل المثبت بحكم العقل كما في مسألة العلم بوجوب القصر أو التمام، ومسألة وجوب الظهر أو الجمعة، حيث إن العلم الإجمالي بوجوب إحداها يقتضي الاحتياط بالجمع بينهما، أو كان أصلاً شرعياً كالاستصحاب في بقاء التكليف أخذاً بعموم النقل حتى بناءً على ما سلكه الشيخ ﷺ من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة، ولو كانت الحالة السابقة فيها ثبوت التكليف بدعوى أن شمول خطابات الاستصحاب لأطرافه فيه محذور المناقضة بين صدر تلك الخطابات وذيلها، فإن عموم النهي في كل من الأطراف رفع اليد عن الحالة السابقة، كما هو مقتضى صدرها يناقض ما في ذيلها من لزوم رفع اليد عن الحالة السابقة فيما علم فيه ارتفاع الحالة السابقة وهو المعلوم بالإجمال، والوجه في عدم المحذور على هذا المسلك أيضاً مع أن المجتهد يعلم إجمالاً بانتقاض التكليف السابق في بعض الموارد التي يأخذ فيها بالحالة السابقة عدم كون شكّه في جميع الأطراف فعلياً لكون الاستنباط أمراً تدريجياً، وإذا وصل في مقام الاستنباط إلى واقعة يشك فيها في بقاء التكليف السابق في حالٍ لغفلته عن سائر الوقايع التي لو وصل إليها وجد الحال فيها كهذه المسألة لا تكون تلك الوقايع مورد الاستصحاب فعلاً كي يلزم النهي عن نقض الحالة السابقة في جميعها مع الأمر بالنقض في بعضها.

ومما ذكر يظهر أنه لا مجال لدعوىٰ محذور المناقضة في الرجوع إلى الأُصول النافية أيضاً في مواردها لو لم يكن من الرجوع إليها مانع آخر عقلاً أو شرعاً، وليس مانع كذلك لو كانت موارد الأُصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم بالإجمال، بل ولو كان أقل من ذلك المقدار أيضاً ولكن بحيث

لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله، بداهة تناقض حرمة النقض في كل منها بمقتضى (لا تنقض) لوجوبه في البعض، كما هو قضية (ولكن تنقضه بيقين آخر) وذلك لأنه إنما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعلياً.

وأما إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلاً إلّا في بعض أطرافه، وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلاً أصلاً، كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام، كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك، فإن قضية (لا تنقض) ليس حينئذ إلّا

لم يكن لاستكشاف الإيجاب الشرعي للاحتياط فيها مجال.

أقول: ظاهر كلامه فرض اعتبار الاستصحاب وجواز الأخذ بعموم خطاباته في موارد إحراز الحالة السابقة مع أن خطاباتها من قبيل الأخبار الآحاد، والمفروض عدم ثبوت اعتبارها مع الغمض عن دليل الانسداد المقرر بنحو الكشف، نعم يمكن دعوىٰ أن انحلال العلم الإجمالي الكبير بدعوى ثبوت التكاليف في موارد الأُصول المثبتة غير موقوف على ثبوت اعتبارها نظير ما تقدم من الانحلال في موارد الأخبار المأثورة في التكاليف مع عدم ثبوت اعتبارها، ولكن عبارة الماتن لا تساعد على ذلك.

وأما ما ذكره من أنّ الاستنباط تدريجي والمجتهد عند استنباط الحكم في بعض المسائل غافل ولا يلتفت إلى سائر الوقايع فلا يكون علم فعلي بالحالة السابقة فيها وشك فعلي في بقائها ليلزم العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة لا يخفى ما فيه، فإنّ المجتهد وإنْ لم يلتفت إلى جميع الموارد دفعة إلّا أنه بعد تمام الاستنباط يعلم إجمالاً بأن الحالة السابقة في بعض ما أخذ فيه بالاستصحاب منتقض فيسقط اعتباره فيها، ولا يقاس هذا بما إذا علم المجتهد بعد كتابة رسالته بأنّ بعض فتاواه وقع فيها الاشتباه والخطأ، فإنّه لا يبطل العمل برسالته بالعلم بذلك، فإنّ الخطأ

حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، فافهم.

ومنه قد انقدح ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضاً، وأنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلاً أو شرعاً من إجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً، أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم إجمالاً، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، وإن لم يكن بذاك المقدار، ومن الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

وقد ظهر بذلك أن العلم الإجمالي بالتكاليف ربما ينحل ببركة جريان الأُصول المثبتة وتلك الضميمة[١].

المعلوم في الوقايع التي أفتى فيها بعدم التكليف غير محرز فلا يوجب هذا الخطأ إلّا المخالفة الالتزامية، ولا محذور فيها إذا لم يكن بنحو التشريع وما يوجب عودة النظر العلم بالخطأ الموجب لإيقاع المراجعين في المخالفة العملية وهذا غير معلوم.

بطلان دعوى انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف بالأُصول المثبتة

[١] لا يخفى أنه مع العلم الاجمالي في موارد الأخبار المأثورة المتضمّنة لبيان التكاليف الواقعيّة، وأنّ كثيراً منها موافق للتكليف الواقعي كيف ينحلّ العلم الإجمالي بالأصول المثبتة بضميمة الموارد التي تكون التكاليف الواقعية فيها معلومة تفصيلاً مع قلة تلك الموارد بالإضافة إلى غيرها، والمفروض في دليل الانسداد عدم قيام دليل علمي في الوقايع التي هي موارد تلك الأخبار، ومع عدم الانحلال لا مورد لأصالة البراءة إلّا في الأطراف الخارجة عن العلم الإجمالي الصغير التي ذكرناها، وما

. . . .

ذكر ﷺ من أنه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد الأُصول النافية مطلقاً ولو من مظنونات عدم التكليف محلاً للاحتياط فعلاً، ويرفع اليد عن الاحتياط في موارد الأُصول النافية كلاً أو بعضاً بمقدار رفع اختلال النظام أو انتفاء رفع العسر على ما عرفت، ولا يرفع اليد عن الاحتياط في مطلق محتملات التكليف حتى لو كانت من موارد الأُصول المثبتة فإنه تؤخذ بالأُصول المثبتة لا محالة، لا يخفى ما فيه، فإن موارد الأخبار المشار إليها للعلم الإجمالي المنجز فيها لا تكون من موارد الأُصول النافية ومع خروجها عنها لا يكون في الرجوع إليها وترك الاحتياط فيها محذور. نعم، لو كانت واقعة بنفسها مورد العلم الإجمالي الخاص كمسألة دوران الأمر بين القصر والتمام فلا مجال فيها للأصل النافي.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنه على تقدير الالتزام بانسداد طريق العلم والعلمي بالإضافة إلى الأحكام الشرعية وغالب الوقايع التي تكون موارد ابتلاء المكلفين فاللازم الأخذ بالاحتياط في موارد الأخبار المأثورة المتضمنة للتكاليف، وفي غيرها إنْ لم يكن في المسألة علم إجمالي بالتكليف يرجع إلى الأصل النافي يعني البراءة العقلية، ولا يلزم من ذلك محذور آخر غير أن عمل المكلف في غالب الوقايع يكون بنحو الاحتياط من غير أنْ يعلم التكليف الواقعي فيها، ولذا يدّعي أن هذا في نفسه محذور، ونعلم أن الشارع لا يرضىٰ في شريعته أنْ يكون الطريق إلى معرفتها مسدوداً وعمل المكلفين بها على الاحتياط فيها؛ ولذا يستكشف أن الشارع جعل الظن ولو في الجملة طريقاً إلى معرفتها هذا مبنى مذهب الكشف لا مجرد اعتبار قصد الوجه والتمييز عند هذا القائل فإن هذا الاعتبار مع ضعف القول به مختص بالعبادات، ولا يجري في غيرها من الواجبات، والقائل بالحكومة لا يرى

فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلاً ولا شرعاً أصلاً، كما لا يخفى.

كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك، كان خصوص موارد أصول النافية مطلقاً ـ ولو من مظنونات [عدم] التكليف ـ محلاً للاحتياط فعلاً، ويرفع اليد عنه فيها كلاً أو بعضاً، بمقدار رفع الإختلال أو رفع العسر ـ على ما عرفت ـ لا محتملات التكليف مطلقاً.

وأما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز، ضرورة أنه لا يجوز إلّا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلّا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟

نفسه ملزماً لجعل الظن طريقاً بعد استقلال العقل بأنه يقبح من الشارع الحكيم إرادته من المكلفين في معظم الوقايع أزيد من الموافقة الظنية، ولا يجوز للمكلفين الاقتصار في امتثال التكاليف على الإطاعة الاحتمالية أو الوهمية، وقد ذكرنا أنه لا تصل النوبة إلى هذا الحكم أيضاً، وأن موارد الاحتياط هي الوقايع التي ورد فيها الخبر المأثور في الكتب المعروفة بثبوت التكليف في كل منها، وفي غيرها مع عدم إحراز الحكم الواقعي يؤخذ بالأصل يعني أصالة الاحتياط لو كانت الواقعة بنفسها مورد العلم الإجمالي بالتكليف وإلّا فالأصل هي البراءة لاحتمال انحصار التكاليف في موارد الأخبار المأثورة والموارد الملحقة بها لعدم احتمال الفرق بينها وبين ما ورد فيه الخبر، ودعوى الإجماع على أن الشارع جعل لأحكامه وتكاليفه في الوقايع في كل زمان طريقاً للإجماع على عدم رضا الشارع بالامتثال الإجمالي في معظم أحكامه لا يمكن المساعدة عليها، فإن مسألة انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام معنون في كلمات المتأخرين، وكون المدرك لما ذكروه ما تقدم فأين يستفاد عدم رضا الشارع بالاحتياط وبطلان عمل تارك طريقي الاجتهاد والتقليد ودعوى الظن

وأما المقدمة الخامسة: فلاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزل ـ بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية[١]. أو عدم وجوبها ـ إلّا إلى الإطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية، لبداهة مرجوحيتها بالإضافة إليها، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، لكنك عرفت عدم وصول النوبة إلى الإطاعة الاحتمالية، مع دوران الأمر بين الظنية والشكية أو الوهمية، من جهة ما أوردناه على المقدمة الأولى من انحلال العلم الإجمالي بما في أخبار الكتب المعتبرة، وقضيته الاحتياط بالإلزام عملاً بما فيها من التكاليف، ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام.

وما أوردنا على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً، ولو كانت نافية، لوجود المقتضي وفقد المانع لو كان التكليف في موارد الأصول المثبتة وما علم منه تفصيلاً، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلّا فإلى الأصول المثبتة وحدها، وحينئذ كان خصوص موارد الأصول النافية محلاً لحكومة العقل، وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها، ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعاً، بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً ـ على ما عرفت تفصيله ـ هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم وتدبر جيداً.

بذلك كدعوى الجزم غير صحيحة وعلى تقدير الظن فالكلام في اعتبار الظن حيث لم يتم على اعتباره دليل، وما لم يحرز الاعتبار فالاصل عدم الاعتبار.

في قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح

[١] ذكروا أنه إذا لم يمكن الموافقة القطعية للتكاليف المعلومة بالإجمال أو لم تجب، ودار الأمر بين الموافقة الظنية وبين الاحتمالية والوهمية فاللازم رعاية الطاعة

فصل

هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع، أو بالطريق، أو بهما؟ أقوال:

والتحقيق أن يقال: إنه لا شبهة في أن همّ العقل في كلّ حال إنما هو تحصيل الأمن من تبعة التكاليف المعلومة، من العقوبة على مخالفتها، كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمّن منها، وفي أن كلما كان القطع به مؤمّناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمّناً حال الانسداد جزماً، وإن المؤمّن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك، لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم، وهو طريق شرعاً وعقلاً، أو بإتيانه الجعلي، وذلك لأن العقل قد استقل بأن الإتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو، لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمة قطعاً.

كيف؟ وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثاً وإمضاءً، إثباتاً ونفياً، ولا يخفى أن قضية ذلك هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع والطريق، ولا منشأ لتوهم الإختصاص بالظن بالواقع إلّا توهم أنه قضية

الظنية وعدم جواز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية بعد قيام الدليل على عدم إهمالها رأساً، وذلك لقبح ترجيح المرجوح، وعلى ذلك فاللازم على المجتهد تحصيل الظن بالتكليف في كل واقعة ليعمل به هو أو مقلدوه، ومع عدم إمكان تحصيل الظنّ أو عدم حصوله يكون المرجع الأصل النافي، إلّا إذا كان في خصوص المسألة علم إجمالي بالتكليف فيها، وقد ذكر الماتن ﷺ وغيره بأنه عند الدوران يتعيّن تقديم الإطاعة الظنية لاستقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح، إلّا أنه لا تصل

اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم انسداد باب العلم في الأصول، وعدم إلجاء في التنزل إلى الظن فيها، والغفلة عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام يحصل الأمن من عقوبة التكاليف، وإن كان باب العلم في غالب الأصول مفتوحاً، وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين، كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان:

أحدهما: ما أفاده بعض الفحول وتبعه في الفصول، قال فيها:

إنا كما نقطع بأنا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة، لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع، ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقاً مخصوصاً، وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، وحيث إنه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع، ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته، لأنه أقرب إلى العلم، وإلى إصابة الواقع مما عداه.

النوبة إلى الدوران من جهة ما تقدم في المقدمة الأولى من انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف في الوقايع بالتكاليف الواردة في الأخبار المأثورة في الكتب المعروفة للأخبار، فإن العلم بصدق كثير من تلك الأخبار أي مطابقتها للتكاليف الواقعية يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير لاحتمال أنْ لا يكون في غير موارد تلك الأخبار من الموارد التي لا يعلم التكليف فيها تفصيلاً أو بطريق علمي تكليف آخر واقعاً، ومقتضى ذلك الاحتياط التام في موارد تلك الأخبار ولا عسر ولا حرج فيه كما

وفيه: أولاً ــ بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق الغير العلمية، وعدم وجود المتيقن بينها أصلاً ــ أن قضية ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال لا تعيينها بالظن.

لا يقال: الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه، لان الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الأحكام، مما يوجب العسر المخل بالنظام، لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق.

فإن قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردها، والرجوع إلى الأصل فيها ولو كان نافياً للتكليف، وكذا فيما إذا نهض الكل على نفيه، وكذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفياً وإثباتاً مع ثبوت المرجح للنافي، بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها، ومطلقاً في غيره بناءً على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الإعتبار في غير الأخبار، وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم، فإن المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجاري فيها ولو كان نافياً، لعدم نهوض طريق معتبر ولا ما هو من أطراف العلم به على خلافه، فافهم.

وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت، للعمل بانتقاض الحالة السابقة فيه

عند القائل باعتبارها كلها، وما أوردنا على المقدّمة الرابعة من إمكان الرجوع في غير موارد العلم التفصيلي والطريق المعتبر إلى الأصول المثبتة والنافية إذا كانت التكاليف المحرزة بالأصول المثبتة بضميمة موارد المعلوم بالتفصيل أو بطريق علميّ بمقدار المعلوم بالإجمال، بأن يحتمل انحصار التكاليف الواقعيّة على تلك الموارد وعدم وجود تكليف آخر في موارد الأصول النافية أو وجوده فيها ولكن لم يكن من الأهمية بحيث يستكشف عدم جواز الإهمال والرجوع إلى تلك الأصول، وإلّا كانت موارد

إجمالاً بسبب العلم به، أو بقيام أمارة معتبرة عليه في بعض أطرافه، بناءً على عدم جريانه بذلك.

وثانياً: لو سلم أنّ قضيته لزوم التنزل إلى الظن، فتوهّم أن الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً، وذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع من الظن، بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلاً، ومن الظن بالواقع، كما لا يخفى.

لا يقال: إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع، إذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه إلى مؤدّيات الطرق ولو بنحو التقييد، فإن الإلتزام به بعيد، إذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً، فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه، ضرورة أن القطع بالواقع يجدي في الإجزاء بما هو واقع، لا بما هو مؤدى طريق القطع، كما عرفت.

ومن هنا انقدح أن التقييد أيضاً غير سديد، مع أن الإلتزام بذلك غير مفيد، فإن الظن بالواقع فيما ابتلي به من التكاليف لا يكاد ينفكّ عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، والظن بالطريق ما لم يظن بإصابته الواقع غير مجدٍ بناءً على التقييد، لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدونه.

هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد، غايته أن

الأصول النافية مورداً لحكومة العقل وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها بعد عدم وجوب الاحتياط التام فيها شرعاً أو عقلاً لاستلزامه الحرج أو الاختلال.

أقول: قد ذكرنا أنه لا حاجة في المقام إلى المقدمة الخامسة حتى لو قيل بعدم ثبوت القبح في ترجيح الطاعة الاحتمالية أو التخيير بين الإطاعة الظنية والاحتمالية فإن اللازم على المجتهد تحصيل الظن في الوقايع بالتكاليف فيها مع إمكانه لعلمه إجمالاً

العلم الإجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية، والانحلال وإن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعية، إلّا أنه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً، والفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز.

وعليه يكون التكاليف الواقعية، كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم، كما لا يخفى، ولابد حينئذ من عناية أخرى في لزوم رعاية الواقعيات بنحو من الإطاعة، وعدم إهمالها رأساً كما أشرنا إليه، ولا شبهة في أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ لكونه أقرب في التوسل به إلى ما به الإهتمام من فعل الواجب وترك الحرام، من الظن بالطريق، فلا أقل من كونه مساوياً فيما يهم العقل من تحصيل الأمن من العقوبة في كل حال، هذا مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق، وهو بلا شبهة يكفي، ولو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فإنه دقيق.

ثانيهما: ما اختص به بعض المحققين، قال:

(لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية، وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم

بأن كثيراً من الظنون فيها موافقة لما في الواقع فيها من التكاليف، وهذا العلم الإجمالي يوجب الأخذ بجانب الظن بالتكليف فيها وإذا احتمل انحصار التكاليف الواقعية على موارد الظنون التي يحصّلها المجتهد فلا بأس بالرجوع إلى الأصل النافي في غيرها ما لم يكن في المسألة علم إجمالي خاص بها كما تقدم، وهذا ليس مما قالوا من دوران الأمر بين الإطاعة الظنية والطاعة الإحتمالية والوهمية، وبيان ذلك أن الصور الملحوظة في الدوران أربع.

المكلّف، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، وسقوط تكليفنا عنا، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا، حسبما مر تفصيل القول فيه.

فحينئذ نقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع، فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، إذ هو الأقرب إلى العلم به، فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل، بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن). انتهى موضع الحاجة من كلامه، (زيد في علو مقامه).

وفيه أولاً: إن الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة بالإطاعة والامتثال إنما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل، ولو حكم في هذا الباب كان بتبع حكمه إرشاداً إليه، وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو هو مفرّغ، وأن القطع به حقيقة أو تعبداً مؤمّن جزماً، وأن المؤمّن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح، فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمّناً حال الإنسداد.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكن حكمه بتفريغ الذمة ـ فيما إذا أتى المكلف بمؤدى

الأولى: أن تكون الوقايع على قسمين: قسم يظن فيها ثبوت التكليف في كل من أطراف ذلك القسم، وقسم آخر يشك في ثبوت التكليف في كل من أطرافه، ومثال ذلك في الموضوعات ما إذا كان في البين آنية متعددة، قسم منها بيضاء وأخرى سوداء ويظن إصابة النجاسة لكل من الآنية البيض ويشك أو يحتمل ضعيفاً إصابتها لكل من السود، ولكن من غير علم اجمالي بإصابة النجاسة في القسمين بأن يحتمل طهارة كلّ الآنية بحسب الواقع، وفي هذا الفرض يرجع في كل من القسمين إلى

الطريق المنصوب ـ ليس إلّا بدعوى أن النصب يستلزمه، مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى، كما لا يخفى، فيكون الظن به ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً.

إن قلت: كيف يستلزمه الظن بالواقع؟ مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه، كما إذا كان من القياس، وهذا بخلاف الظن بالطريق، فإنه يستلزمه ولو كان من القياس.

قلت: الظن بالواقع أيضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ، ولا ينافي القطع بعدم حجيته لدى الشارع، وعدم كون المكلف معذوراً ـ إذا عمل به فيهما ـ فيما أخطأ، بل كان مستحقاً للعقاب ـ ولو فيما أصاب ـ لو بنى على حجيته والاقتصار عليه لتجريه، فافهم.

وثالثاً: سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته ليس إلّا التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، لا خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالباً.

أصالة الطهارة والحلية، ولا اعتبار بالظن ما لم يصل إلى حد الاطمينان، وهذا لا كلام فيه، **الصورة الثانية:** أنْ يحصل الظن بالتكليف في كل فرد من أفراد القسم الأول ويحتمل التكليف في كلّ من أفراد القسم الثاني مع العلم الإجمالي بإصابة الظنون بالتكاليف مع التكاليف الواقعيّة في الجملة من غير علم إجمالي كذلك في ناحية القسم الثاني، وفي هذه الصورة يجب الاحتياط في موارد الظنون فإنّه مقتضى العلم الإجمالي بالتكاليف في مواردها، ويرجع إلى الأصل النافي في كل فرد من أفراد المشكوكات من غير فرق بين كون رعاية التكليف المحتمل في جميع القسمين حرجياً أم لا، ومن غير فرق بين القول بقبح ترجيح المرجوح والقول بعدم قبحه.

فصل

لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً، ضرورة أنه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً، لجواز اجتزائه بما استقل به العقل في هذا الحال، ولا مجال لإستكشاف نصب الشارع من حكم العقل، لقاعدة الملازمة، ضرورة أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، والمورد هاهنا غير قابل له، فإن الإطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفايتها في حال الإنسداد إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذة الشارع بأزيد منها، وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها، ومؤاخذة الشارع غير قابلة لحكمه، وهو واضح.

واقتصار المكلف بما دونها، لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً، أو فيما أصاب الظن، كما أنها بنفسها موجبة للثواب أخطأ أو أصاب من دون حاجة إلى أمر بها أو نهي عن مخالفتها، كان حكم الشارع فيه مولوياً بلا ملاك يوجبه، كما لا يخفى، ولا بأس به إرشادياً، كما هو شأنه في حكمه بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية.

وصحة نصبه الطريق وجعله في كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية

والمقام بناءً على الالتزام بالانسداد وعدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بالتكاليف الواقعية في موارد الأخبار الواردة في الكتب المعروفة من هذا القبيل، فيرجع في الوقايع التي لا يمكن للمجتهد تحصيل الظن بالتكليف إلى الأصل النافي لعدم العلم الإجمالي بالإضافة إلى التكليف والتكاليف الواقعية في تلك الوقايع.

الصورة الثالثة: ما إذا علم إجمالاً بوجود التكليف الواقعي أو التكاليف الواقعية في كل من القسمين، والمكلف لا يتمكن أو لا يجب عليه الاحتياط التام في أطراف

إليه، لا تنافي استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الإنسداد، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الإنفتاح، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولوياً، لما عرفت.

فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات إلّا على نحو الحكومة دون الكشف، وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلاً، سبباً وموردا ومرتبة، لعدم تطرق الإهمال والإجمال في حكم العقل، كما لا يخفى.

أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها.

وأما بحسب الموارد، فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الإطاعة الظنية، إلّا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام، واستقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الإهتمام، كما في الفروج والدماء بل وسائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

وأما بحسب المرتبة، فكذلك لا يستقل إلّا بلزوم التنزل إلى مرتبة الإطمئنان من الظن بعدم التكليف، إلّا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر.

وأما على تقرير الكشف، فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه، فلا إهمال فيها أيضاً بحسب الأسباب، بل يستكشف حينئذ أن الكل حجة

العلم الإجمالي في كل من القسمين، فاللازم في هذا الفرض التبعيض في الاحتياط في كل من الطائفتين؛ لما أشرنا سابقاً من أن الموافقة الاحتمالية لكل التكاليف مقدم على الموافقة القطعية لبعضها الملازمة للمخالفة القطعية لبعضها الآخر، والمقام بناءً على عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير حتى بالعلم الإجمالي بالتكاليف في موارد الظنون من هذا القبيل، ولا مورد فيه للقول بقبح تقديم المرجوح على الراجح.

الصورة الرابعة: ما إذا كان كل من أفراد القسمين طرفاً للعلم الإجمالي

لو لم يكن بينها ما هو المتيقن، وإلّا فلا مجال لاستكشاف حجية غيره، ولا بحسب الموارد، بل يحكم بحجيته في جميعها، وإلّا لزم عدم وصول الحجة، ولو لأجل التردد في مواردها، كما لا يخفى.

ودعوى الإجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جداً.

وأما بحسب المرتبة، ففيها إهمال، لأجل احتمال حجية خصوص الاطمئناني منه إذا كان وافياً، فلابد من الاقتصار عليه، ولو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، فلا إهمال فيها بحسب الأسباب، لو لم يكن فيها تفاوت أصلاً، أو لم يكن بينها إلّا واحد، وإلّا فلابد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه، بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مرة أو مرات في تعيين الطريق المنصوب، حتى ينتهي إلى ظن واحد أو إلى ظنون متعددة لا تفاوت بينها، فيحكم بحجية كلها، أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار، فيقتصر عليه.

وأما بحسب الموارد والمرتبة، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، فتدبر جيداً.

ولو قيل بأن النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلاً، فالإهمال فيها يكون من

بالتكاليف، أو التكاليف بمعنى نعلم منه بثبوت تكليف أو تكاليف إما في أفراد القسم الأول، أو أنه ليس فيها تكليف أو تكاليف واقعية بل التكليف أو التكاليف في أفراد القسم الثاني، وتكون رعاية العلم الإجمالي في كل من أفراد القسمين غير جايز أو غير واجب للزوم الإخلال بالنظام أو الحرج، بخلاف رعاية احتمال التكليف أو التكاليف في أفراد قسم واحد، وفي هذه الصورة بناءً على تنجيز العلم الإجمالي أو قيام دليل بعدم جواز إهمال التكليف أو التكاليف المعلومة بالإجمال رأساً تقدم

الجهات، ولا محيص حينئذ إلّا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الإحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار، لو لم يلزم منه محذور، وإلّا لزم التنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال، فتأمل فإن المقام من مزال الأقدام.

وهم ودفع: لعلك تقول: إن القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد، ضرورة أنه من مقدماته انسداد باب العلمي أيضاً.

لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله، لأجل اليقين بأنه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء حجة قطعاً، بداهة أن الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر، لا الدليل على الملازمة.

ثم لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فإنه حينئذ يقطع بكونه حجة، كان غيره حجة أو لا، واحتمال عدم حجيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد، ضرورة أنه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلا نصب قرينة، ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره، لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار، وبالجملة الأمر يدور بين حجية الكل وحجيته، فيكون مقطوع الاعتبار.

الطاعة الظنية برعاية المعلوم بالإجمال في المظنونات ويترك رعاية احتمالها في ناحية المشكوكات والموهومات بقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح، والقبح في المقام بمعنى استحقاق العقاب على ترك الطاعة الظنية إذا أصابت الظنون أو بعضها التكليف الواقعي، والحاكم بذلك هو العقل ولكن في استقلاله بذلك تأمل إذا لم يكن رعاية الاحتياط في الظنون موجباً للوثوق بإمتثال التكاليف المعلومة بالإجمال كلاً أو بعضاً.

ومن هنا ظهر حال القوة، ولعل نظر من رجح بها إلى هذا الفرض، وكان منع شيخنا العلامة ــ أعلى اللّٰه مقامه ــ عن الترجيح بهما، بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلاً، وبذلك ربما يوفق بين كلمات الأعلام في المقام، وعليك بالتأمل التام.

ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بهما إنما هو على تقدير كفاية الراجح، وإلّا فلابد من التعدي إلى غيره بمقدار الكفاية، فيختلف الحال باختلاف الأنظار بل الأحوال.

وأما تعميم النتيجة بأن قضية العلم الإجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه، فهو لا يكاد يتم إلّا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل أصلاً، مع أن التعميم بذلك لا يوجب العمل إلّا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات، إلّا فيما إذا كان هناك نافٍ من جميع الأصناف، ضرورة أن الاحتياط فيها يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا لزم، حيث لا ينافيه، كيف؟ ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية، كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلّا من باب الاحتياط؟ فافهم.

ينبغي في المقام التنبيه إلى أمرين.

الأول: إنّ حكم العقل في المقام برعاية التكاليف المظنونة من باب قاعدة الاشتغال في أطراف العلم الإجمالي لاحتمال ثبوت التكليف من المعلوم بالإجمال فيه، وهذا الحكم العقلي كحكمه في سائر موارد العلم الإجمالي بالتكليف لا يستتبع الحكم الشرعي المولوي؛ لأنّ الحكم الشرعي المولوي النفسي يتوقف على الملاك النفسي ولا حاجة إلى الحكم المولوي الطريقي لتنجز الوقايع بالاحتمال في أطراف العلم الإجمالي.

فصل

قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الإنسداد بتقرير الحكومة، وتقريره على ما في الرسائل أنه:

(كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية، ويقبح على الآمر والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الإطمئنان من القياس، ولا يجوّز الشارع العمل به؟ فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن، أو خصوص الإطمئنان لو فرض ممكناً، جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أمارة مثل ما نهى عن القياس بل وأزيد واختفى علينا، ولا دافع لهذا الإحتمال إلّا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلّا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص). انتهى موضع الحاجة من كلامه، (زيد في علو مقامه).

وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً، وعدم حكمه به فيما كان هناك

ولا يقاس حكمه في المقام بحكمه في القطع التفصيلي بالتكليف فإنّ القطع بالتكليف في نفسه موجب لتنجز متعلقه إذا أصاب بخلاف منجزية الظن في المقام، فإن المنجزية إذا أصابت الواقع بالعلم الإجمالي وكونه من أطرافه ويترتب على الظن ما يترتب على الاحتمال في أطراف المعلوم بالإجمال، فإنه كما إذا ورد الترخيص في البعض المعين من أطراف العلم بترخيص ظاهري لا يمنع عن منجزية العلم الإجمالي بالإضافة إلى سائر الأطراف كذلك الحال في المقام، فإنه إذا ورد النهي

منصوب ولو كان أصلاً، بداهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما، والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس إلّا كنصب شيء، بل هو يستلزمه فيما كان في مورده أصل شرعي، فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه، وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلّا كالأمر بما لا يفيده، وكما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه، وكما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه، لا يصح الإشكال فيه بلحاظه.

نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير، تقدم الكلام في تقريرها وما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق.

غاية الأمر تلك المحاذير ــ التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنصوب ــ كانت في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة، ولكن من الواضح أنه لا دخل لذلك في الاشكال على دليل الإنسداد بخروج القياس، ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة، قد أشكل في عموم النهي لحال الإنسداد بملاحظة حكم العقل، وقد عرفت أنه بمكان من الفساد.

واستلزام إمكان المنع عنه، لإحتمال المنع عن أمارة أخرى وقد اختفى علينا، وإن كان موجباً لعدم استقلال العقل، إلّا أنه إنما يكون بالإضافة إلى تلك الأمارة، لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية، وإلّا فلا مجال لإحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل، ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه،

الطريقي عن اتباع ظن معين كالظن الحاصل من القياس حيث إنّه مع النهي المزبور لا يحتمل استحقاق العقاب على مخالفته إذا صادف التكليف الواقعي ثم لو بنى على العلم بأن الشارع لم يرض بالاحتياط في الوقايع أو لم يمكن الاحتياط في

على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع.

وقياس حكم العقل بكون الظن مناطاً للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطاً لها في حال الإنفتاح، لا يكاد يخفى على أحد فساده، لوضوح أنه مع الفارق، ضرورة أن حكمه في العلم على نحو التنجز، وفيه على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لِمَ خصصوا الإشكال بالنهي عن القياس، مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن، بداهة انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً، مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك، وليس إلّا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب، ومعه لا حكم له، كما هو كذلك مع النهي عن بعض أفراد الظن، فتدبر جيداً.

وقد انقدح بذلك أنه لا وقع للجواب عن الإشكال: تارة بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة، وأخرى بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبة على مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة، وذلك لبداهة أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه، بملاحظة حكم العقل بحجية الظن، ولا يكاد يجدي صحته كذلك في ذب الإشكال في صحته بهذا اللحاظ، فافهم فإنه لا يخلو عن دقة.

الوقايع العبادية لأنه يعتبر في صحة العبادة قصد الوجه والتمييز ولا يتمكن من قصدهما من دون طريق معتبر إلى إحراز العبادة، وحكمها يستكشف من مقدمات الانسداد أن الشارع اعتبر الظن في الوقايع طريقاً ولا يحتمل التفرقة بين الوقايع العبادية وغيرها وتكون النتيجة هو القول باعتبار الظن حال الانسداد شرعاً، ولكن البناء المزبور غير صحيح كما تقدم.

الأمر الثاني: أنه بناءً على ما تقدم من الاحتياط في موارد الظن بالتكاليف من الوقايع للعلم الإجمالي بثبوتها في كثير منها يجري الاحتياط بلا فرق بين موارد الظن

وأما ما قيل في جوابه، من منع عموم المنع عنه بحال الإنسداد، أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه، ففي غاية الفساد، فإنه مضافاً إلى كون كل واحد من المنعين غير سديد ـ لدعوى الإجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته وعموم علته، وشهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان ـ لا يكاد يكون في دفع الإشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غاية الأمر أنه لا إشكال مع فرض أحد المنعين، لكنه غير فرض الإشكال، فتدبر جيداً.

فصل

إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص، فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الإنسداد: إنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمل المنع عنه، فضلاً عما إذا ظن، كما أشرنا إليه في الفصل السابق، فلابد من الإقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفى، وإلّا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه وإن احتمل، مع قطع النظر عن مقدمات الإنسداد، وإن انسد باب هذا الإحتمال معها، كما لا يخفى، وذلك ضرورة أنه لا احتمال مع الإستقلال حسب الفرض ومنه قد انقدح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الأصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم.

الشخصي بالتكليف وموارد الظن النوعي به، حيث إن التكاليف المعلومة بالإجمال تعمّ مواردهما.

فإنّه لو قيل بعدم انحصار العلم بالتكاليف على موارد الأخبار المأثورة في الكتب المعروفة فلا مورد للتأمل في أن موارد تلك الأخبار داخلة في أطراف المعلوم بالإجمال مع أنه لا ظن شخصيّ بالتكليف في أكثر مواردها، وقد تحصّل من جميع ما

فصل

لافرق في نتيجة دليل الإنسداد، بين الظن بالحكم من أمارة عليه، وبين الظن به من أمارة متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية، كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح، ولا يخفى أن اعتبار ما يورثه لا محيص عنه فيما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم، فقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد، ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد.

نعم لايكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية، إلّا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص، أو ذاك المخصوص، ومثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي، كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلاً، لا آخر.

فانقدح أن الظنون الرجالية مجدية في حال الإنسداد، ولو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجالي، لا من باب الشهادة ولا من باب الرواية.

تنبيه: لايبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الإحتمالات المتطرقة إلى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور، مهما أمكن في الرواية، وعدم الإقتصار على الظن الحاصل منها بلاسدّ بابه فيه بالحجة من علم أو علمي، وذلك لعدم جواز التنزل في صورة الإنسداد إلى الضعيف مع التمكن من القوي أو ما بحكمه عقلاً، فتأمل جيداً.

ذكرنا حول مقدمات الانسداد أن مقتضاها الاحتياط في المظنونات ويرجع في غيرها إلى الأصل ولا يبقى مجال لبعض المباحث المذكورة في الكتب الأصولية من حكم الظن المانع والممنوع، وكون النتيجة حجية الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو الظن بهما ونحو ذلك فلاحظ.

فصل

إنما الثابت بمقدمات دليل الإنسداد في الأحكام هو حجية الظن فيها، لا حجيته في تطبيق المأتي به في الخارج معها، فيتبع مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها، لا في إتيانها، بل لا بد من علم أو علمي بإتيانها، كما لا يخفى.

نعم ربما يجري نظير مقدمات الإنسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية، من انسداد باب العلم به غالباً، واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفة الواقع بإجراء الأصول فيه مهما أمكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعاً أو عدم إمكانه عقلاً، كما في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمة مثلاً، فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ أيضاً، فافهم.

خاتمة يذكر فيها أمران استطراداً.

الأول: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً في الفروع[١].

الظنّ في الأُصول الاعتقادية

[١] ذكر الشيخ ﷺ بعد مباحث الانسداد أمرين.

الأول: اتباع الظن في الاعتقاديّات إذا لم يمكن تحصيل العلم بها نظير إتباعه في الفروع عند عدم إمكان الوصول إليها بالعلم أو الطريق العلمي على ما تقدم، أو أنه لا يصل الأمر في الأُصول الإعتقادية إلى الاعتماد على الظن أصلاً.

الثاني: الظن الذي لا يكون معتبراً في نفسه في الفروع هل يكون جابراً لضعف الرواية سنداً أو دلالة بحيث تصير معتبرة، أو موهناً للرواية التي لولا خلاف الظن لكانت معتبرة؟ وهل يكون الظن المزبور مرجحاً لإحدى الروايتين المتعارضتين بحيث تؤخذ بالموافق وتطرح المخالف؟ وتبعه على ذلك الماتن ﷺ، يقع الكلام في المقام الأول.

. . . .

أقول: لا ينبغي التأمل في أنّ الأمور الاعتقادية على قسمين: قسم منها ما يجب الاعتقاد به بمعنى التباني وعقد القلب عليه على تقدير إخبار اللّه سبحانه أو النبي ﷺ أو الإمام المعصوم عليه السلام فإن الاعتقاد والتسليم به قلباً يعد من تصديق النبي ﷺ والإمام المعصوم عليه السلام كوقايع البرزخ وما بعد البعث والنشور من أحوال القيامة والصراط والميزان ودرجات الجنة ودركات الجحيم إلى غير ذلك مما يعدّ بعد ثبوت الأخبار بها الاعتقاد بها من التصديق للنبي ﷺ والإمام عليه السلام ولا مجال في هذا القسم للاعتماد على الظن المطلق بدعوى انسداد باب العلم بهذه الأمور حتى بناءً على أن نتيجة مقدمات الانسداد الكشف عن حجية مطلق الظن شرعاً، وذلك لعدم جريان مقدمات دليله في هذه الأمور الاعتقادية فإن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط التام في الوقايع أو عدم جوازه على ما تقدم، والامتثال الإجمالي في الأمور الاعتقادية ممكن لا محذور فيه، فإن للمكلف أن يعقد قلبه بما هو الواقع من هذه الأمور فيكون هذا تصديقاً إجمالياً للنبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام فيما أخبروا بها، وبهذا يظهر أنه يكفي هذا التصديق الإجمالي حتى في الموارد التي يمكن للمكلف أنْ يعلم تفصيلاً ويحصل المعرفة بها كذلك.

نعم يقع الكلام في هذا القسم أنه إذا قام طريق معتبر شرعاً إلى بعض هذه الأمور بأنْ كان الظن به من الظنون الخاصة فهل يجوز عقد القلب تفصيلاً بما قام به هذا الطريق، أم لا اعتبار في ذلك بالظن الخاص كالظن المطلق؟

فقد يقال: إذا كان الخبر القائم بهذه الأمور طريقاً معتبراً شرعاً لا مانع من الإلتزام وعقد القلب عليه؛ لأنّ المفروض الشارع اعتبر علم المكلف بإخبار النبي ﷺ أو الإمام المعصوم به فيجوز الالتزام وعقد القلب عليه كما هو الحال في إحراز

العملية؟ المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح، يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له، أو لا؟.

الظاهر لا، فإن الأمر الاعتقادي وإن انسد باب القطع به، إلّا أن باب الاعتقاد إجمالاً ــ بما هو واقعه والانقياد له وتحمله ــ غير منسد، بخلاف العمل بالجوارح، فإنه لا يكاد يعلم مطابقته مع ما هو واقعه إلّا بالاحتياط، والمفروض عدم وجوبه شرعاً، أو عدم جوازه عقلاً، ولا أقرب من العمل على وفق الظن.

اخبارهما به وجداناً، وهذا بناءً على كون اعتبار الطريق علماً فظاهر، وأما بناءً على كون الاعتبار بمعنى جعل المنجزية والمعذرية له فإن الشارع جعل للخبر القائم به المنجزية والمعذرية بالإضافة إلى المخبر به المفروض كونه أمراً اعتقادياً، وإنما يفترق القول باعتبار العلم عن القول بجعل المنجزية والمعذرية فيما إذا كان المخبر به من الأمور التكوينية والتاريخية وأحوال القرون الماضية، فإنه لو اعتبر الظن وقلنا بأن اعتباره بمعنى عدّه علماً جاز الإخبار بوقوعها على طبق الخبر لأنّ جواز الإخبار بالشيء منوط بالعلم به، والمفروض أن الشارع اعتبر الظنّ القائم علماً به بخلاف ما إذا قيل بأن اعتباره بمعنى جعل المنجزية والمعذرية، فإنه لابد من أن يكون المؤدّى الحكم الشرعيّ أو الموضوع له.

أقول: العمدة في اعتبار الخبر السيرة العقلائية الجارية من المتشرعة أيضاً في الأمور الدينية ولم يحرز سيرتهم على الاعتقاد بمؤدّى الظن ولو كان ذلك الظن القائم معتبراً بالإضافة إلى الأحكام الفرعية، وعليه فالاعتقاد التفصيلي بما قام به الظن الخاص جوازه فضلاً عن وجوبه محل تأمل بل وجواز الإخبار به كجواز الإخبار بالتكوينيات والقرون أو الأمم الماضية ما لم يحصل الاطمينان بذلك أيضاً محل تأمل، لما ذكرنا من ان دليل اعتبار الظن الخاص هي السيرة العقلائية ولم يثبت عمومها بالإضافة إلى الأمور

وبالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقاديات لترتيب الأعمال الجوانحية على الظن فيها، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمل إلّا لما هو الواقع، ولا ينقاد إلّا له، لا لما هو مظنونه، وهذا بخلاف العمليات، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.

نعم، يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة لنفسها[١].

الاعتقادية ونحوها ما لم يكن في البين اطمينان ولو بكثرة الأخبار وتعددها.

[١] هذا هو القسم الثاني من الاعتقاديات الواجب على كل مكلف تحصيل العلم بها، وهذا الوجوب نفسي وليس كوجوب تحصيل العلم بالأحكام الشرعية والعبادات والمعاملات من كون العلم فيها طريقاً إلى إحراز التكاليف وامتثالها والإتيان بالمعاملة الصحيحة ليرتب عليها آثارها.

وبتعبير آخر معرفة هذه الأمور من الاعتقاديات دخيل في كون الشخص مسلماً كمعرفة اللّه سبحانه وتوحيده والنبوة الخاصة والمعاد الجسماني أو في كونه مؤمناً كالعلم بعدله سبحانه والإمامة، ويقع الكلام في هذا القسم في جهات.

الأولى: هل يمكن فيه للجاهل القاصر بأنْ لا يتمكن من معرفة هذه الأمور أو بعضها بعد الفراغ من عدم قيام الظن مقام العلم بمعنى أن الظن بهذه الأُمور لا يقوم مقام العلم؛ لما تقدم من أنّ الظن ولو كان من الظنون الخاصة لا يقوم مقام العلم المأخوذ على نحو الوصفية، والمفروض أن الواجب على المكلف تحصيل العلم والمعرفة واليقين بهذه الأمور، والظن باعتباره علم في جهة الطريقية لا في الموضوعية.

الثانية: أن الجاهل القاصر على تقدير إمكان تحققه محكوم بالكفر وعدم الايمان أم لا حتى مع الظن بها.

. . . .

والثالثة: هل يعاقب الجاهل القاصر كالمقصر أو أن عقابه على ما لا يقدر على تحصيل العلم به خلاف العدل.

أما الجهة الأُولى: فلا يبعد دعوى أن الجاهل القاصر بالاضافة إلى العلم بوجود الصانع وتوحيده لا يوجد إلّا نادراً، فإن التأمل في تحقق الشيء فضلاً عن الموجودات الأرضية والسماوية والتأمل في النظام الموجود فيها يوصل الإنسان إلى اليقين بأن هذه الموجودات والنظام الموجود فيها لابد من أنْ ينتهي إلى الواجب بالذات الذي هو في ذاته قادر وعالم، والآيات من الكتاب المجيد المرشدة للإنسان إلى النظر والتأمل في خلق السماوات والارض هداية له في هذه الجهة، وأما الجهل قصوراً بالإضافة إلى النبوة الخاصة والمعاد الجسماني والإمامة فلا ينبغي التأمل في تحققه كما هو الحال في أكثر من عاش في بلاد الكفر وبلغ حداً فقد قوته وضعفت إدراكاته ولم يكن ملتفتاً وسامعاً إلى من يخبر بالإسلام ومعتقداته.

أما الجهة الثانية: فلا ينبغي التأمل أيضاً في أنه يترتب على القاصر جميع الأحكام المترتبة على الكفر وينتفي عنه جميع ما يترتب على الإسلام والمسلم من الأحكام؛ لأنّ القصور والاستضعاف لا يمنع عن إنطباق عنوان الكفر على القاصر، ولا يوجب انطباق المسلم عليه، وإنما يفترق القصور عن التقصير بالإضافة إلى **الجهة الثالثة**، فإن القاصر وإنْ لا ينال لما هو جزاء الإيمان والإطاعة من درجات النعيم والجنة إلّا أنه لا يستحق عقاباً ما لم يتحقق في ذلك العالم ما يوجب استحقاقه العقاب، فإن العقاب بلا بيان قبيح ينافي العدل إذا لم يكن معانداً للحق بل كان منقاداً له على الإجمال، وما في كلام الماتن ﷺ في بحث الطلب والإرادة من أن استحقاق العقاب من لوازم البعد المترتب على الكفر والعصيان الناشئين من خبث الباطن

كمعرفة الواجب تعالى وصفاته أداءً لشكر بعض نعمائه، ومعرفة أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفة الإمام عليه السلام على وجه صحيح، فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك، ولإحتمال الضرر في تركه، ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر، إلّا ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفة الإمام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح، أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته، وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل كان أصالة البراءة عن وجوب معرفته محكمة[١].

وسوء السريرة قد تقدم ما فيه فلا نعيد.

[١] ذكر قدس سره أن وجوب تحصيل العلم في بعض الاعتقاديات مع إمكانه عقلي بوجوب نفسي كمعرفة اللّه سبحانه وصفاته فإن وجوب معرفته سبحانه بصفاته من باب شكر المنعم، وكذا معرفة أنبيائه فإنهم وسائط نعمه وآلائه وكذا معرفة الإمام عليه السلام فإن الإمام عليه السلام أيضاً واسطة نعمه سبحانه فيجب معرفة النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام لذلك، ولاحتمال الضرر في ترك تحصيل العلم والمعرفة ولا يجب معرفة غير ذلك عقلاً بل وجوب تحصيل العلم به شرعي على تقدير قيام الدليل عليه كوجوب معرفة الإمام عليه السلام على الوجه الآخر غير الصحيح بناءً على أن الدليل على وجوب مثل ما ورد: «من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة الجاهلية»[1] وما ورد من بناء الإسلام على خمس التي خامسها وأعظمها الولاية[2].

أقول: ويعدّ من القسم الثاني المعاد الجسماني حيث إن مقتضى الآيات وجوب الإيمان والتصديق به تفصيلاً كما في سائر الاعتقاديات، يكون الاعتقاد مع حصول

---

١) وسائل الشيعة ١٦:٢٤٦، الباب ٣٣ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢٣.

٢) الكافي ٢:٢٢، باب دعائم الاسلام. دار التعارف.

ولا دلالة لمثل قوله تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس﴾ الآية، ولا لقوله ﷺ: (وما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس) ولا لما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات على وجوب معرفته بالعموم، ضرورة أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عبادة الله ومعرفته، والنبوي إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً، ومثل آية النفر، إنما هو

العلم بها تفصيلياً، ولا يخفى أنّ شأن العقل هو الإدراك لا الإيجاب والبعث الاعتباري والوجوب حتى في معرفة الله ومعرفة النبي ﷺ والإمام شرعي، غاية الأمر إيصال هذا الوجوب الشرعي يكون بطريق العقل فقط، كما في وجوب معرفة الله والنبي ﷺ أو بطريق شرعي أيضاً كما في معرفة الإمام عليه السلام حيث إنّه مع احتمال العقل الضرر في ترك المعرفة إيصال للوجوب إلى العباد ودفع الضرر المحتمل كما ذكرنا أمر فطري كالضرر المقطوع ولا مجرى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث إنّ حكم العقل أي احتماله الضرر في الترك في نفسه بيان لذلك الوجوب، ولا يقاس بما إذا إحتمل وجوب فعل بعد الفحص وعدم الظفر بالبيان له بل يقاس المقام بما قبل الفحص بحيث يكون عالماً بذلك الوجوب بعده كما لا يخفى، وقد ذكرنا إمكان تحصيل العلم والمعرفة بوجوده سبحانه وتوحيده وقدرته وأنه عالم بالذات بالنظر في خلق السماوات والأرض وإختلاف الليل والنهار والتفكر في النظام الموجود في الكون على ما أشارت إليه الآيات، ولحكم العقل القطعي بأن الشيء الحادث إذا وجد لا يمكن أنْ يوجد بلا سبب وفاعل، ولذا يكون الجاهل بمعرفة الله سبحانه مقصراً لا قاصراً إلّا نادراً بخلاف النبوة الخاصة والإمامة والمعاد الجسماني، بل العدل أيضاً فإنه قد يوجد القاصر بالإضافة إليها على ما مرّ.

وعلى الجملة ما يجب المعرفة فيها واليقين بها لا يقوم الظن مقام العلم، فإن

بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب، لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته، كما لا يخفى، وكذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه، لا بصدد بيان ما يجب العلم به.

ثم إنه لا يجوز الإكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً، حيث إنه ليس بمعرفة قطعاً، فلابد من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضة المطلب مع قلّة الإستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الإجتهاد، ولو لأجل حب طريقة الآباء والأجداد واتباع سيرة السلف، فإنه كالجبلّي للخلف، وقلما عنه

الظن لا يكون يقيناً واعتقاداً تفصيلياً بالإضافة، ولذا لا يجري في الاعتقاديات جواز التقليد، نعم إذا كان أقوال أهل المعرفة والبصيرة في مثل هذه الأُمور موجباً ليقين العامّي بهذه الأُمور بحيث جزم أنهم لم يذكروها بمجرد حب طريقة الآباء والأجداد واتباع سيرة السلف والغرور بها يكون علمه ومعرفته بهذا النحو كافياً في المعرفة الواجبة، ودعوى أنه لا يوجد في الاعتقاديات الواجبة معرفتها وتحصيل العلم واليقين بها قاصر، بل غير الواصل إلى معرفتها مقصر لا محالة لقوله سبحانه: **﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾**[1] لا يمكن المساعدة عليه، فإن القاصر من لا يجد وسائل المجاهدة ولو لضعف قوى إدراكه بعد غفلته عن مثل هذه الأُمور رأساً، ثم إنه إذا أحرز في أمر اعتقادي أنه لا يكفي فيه مجرد الاعتقاد الإجمالي بل يجب تحصيل العلم واليقين به فهو، وإلّا فمقتضى الأصل كالشك في وجوب سائر الأمور عدم وجوب تحصيل العلم والمعرفة به، وما عن الشيخ ﷺ من الحكم بوجوب تحصيل المعرفة به أخذاً بالأمر بالتفقه في الدين المستفاد من آية النفر وإطلاق المعرفة في المروي عن النبي ﷺ وما أعلم شيئاً بعد

---

١) سورة العنكبوت: الآية ٦٩.

تخلف.

والمراد من المجاهدة في قوله تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) هو المجاهدة مع النفس، بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، وهي التي كانت أكبر من الجهاد، لا النظر والإجتهاد، وإلّا لادّى إلى الهداية، مع أنه يؤدي إلى الجهالة والضلالة، إلّا إذا كانت هناك منه ــ تعالى ــ عناية، فإنه غالباً بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق، لا بصدد الحق، فيكون مقصراً مع اجتهاده، ومؤاخذاً إذا أخطأ على قطعه واعتقاده.

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم، فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه، لما أشرنا إليه من أن الأمور الإعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الإعتقاد بما هو واقعها والإنقياد لها، فلا إلجاء فيها أصلاً إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم، بخلاف الفروع العملية، كما لا يخفى.

المعرفة أفضل من الصلوات الخمس[1]، وما ورد في طلب العلم من الآيات والروايات وقوله سبحانه: **﴿وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون﴾**[2] لا يمكن المساعدة عليه، فإن آية النفر في بيان وجوب التفقه في الدين كفايةً، لا في بيان ما يجب على الناس عيناً، وآية السؤال ما دلّ على وجوب طلب العلم، وعدم كون الجهل عذراً في ترك المعرفة الواجبة وسائر التكاليف الشرعية، والمراد من **﴿يعبدون﴾** معرفة الله وعبادته والنبوي في مقام بيان فضيلة الصلوات لا في مقام بيان المعرفة الواجبة، وما في كلام الماتن من أن آية النفر كأخبار وجوب طلب العلم في بيان طريقة التوسّل إلى التفقه

---

١) التهذيب ٢:٢٣٦.

٢) سورة الذاريات: الآية ٥٦.

وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه، فيما يجب معرفته مع الإمكان شرعاً، بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن، دليل على عدم جوازه أيضاً.

وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا، أن القاصر يكون في الإعتقاديات للغفلة، أو عدم الإستعداد للإجتهاد فيها، لعدم وضوح الأمر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إلّا عن تقصير، كما لا يخفى، فيكون معذوراً عقلاً.

ولا يصغى إلى ما ربما قيل: بعدم وجود القاصر فيها، لكنه إنما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق، إذا لم يكن يعانده، بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله.

الواجب لا في بيان ما يجب فقهه ومعرفته لا يمكن المساعدة عليه، فإن آية النفر في بيان وجوب التفقه في الدين بنحو الواجب الكفائي، والكلام في بيان ما يجب تحصيل العلم به عيناً وأخبار وجوب الطلب ناظرة إلى عدم كون الجهل عذراً للمكلف في موارد التكاليف لا بيان موارد التكليف كما لا يخفى، وقد ظهر مما ذكرنا أن الجاهل القاصر في الاعتقاديات يوجد ويكون معذوراً غير معاقب ولكن عدم العقاب ما لم يكن معانداً، بل كان له اعتقاد وتسليم قلبي على ما هو الحق وإلّا فيؤخذ بعناده مع جهله بالواقع، وحقيقة الحال كما ظهر أنه إذا حصل ببيان النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام بواقع أمر يجب الاعتقاد التفصيلي به، وإلّا يكون تكذيباً أو تشكيكاً في نبوة النبي أو إمامة الإمام ووجوب الاعتقاد التفصيلي لا يكون في هذا القسم من الأصول الإعتقادية بحيث يجب تحصيل العلم والمعرفة به، بل وجوب الإعتقاد كذلك متفرع على حصول العلم واليقين به من جهة بيان النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام فما يصنعه بعض من لا خبرة له من إدراج مثل هذه الأمور في الأصول الاعتقادية التي لا يحكم على الجاهل بها بالإسلام أو أنه من أهل الايمان ناشئ عن عدم التفرقة بين

هذا بعض الكلام مما يناسب المقام، وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام، فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة.

الثاني: الظن الذي لم يقم على حجيته دليل هل يجبر بـه ضـعف السـند أو الدلالة بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة [١] أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجة، أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان للآخر منهما أم لا؟

ومجمل القول في ذلك: إن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقته، هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية، أو المرجحية الراجعة إلى دليل الحجية، كما أن العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية، فلا يـبعد

الأُصول الاعتقادية وما يكون التكذيب أو التشكيك فـيه مـلازماً لتكـذيب النـبوة أو الإمامة أو التشكيك فيهما.

[١] الكلام في الأمر الثاني في جهتين.

الأُولى: كون الظن الذي لم يتم على اعتباره دليل هل يجبر ضعف الرواية سنداً بحيث تصير حجة بموافقة هذا الظن أو يجبر به ضعف دلالتها، فقد تقدم الكلام فـي هذه الجهة في البحث في الشـهرة الفـتوائـية وكـذا فـي كـونها عـلى خـلاف الروايـة المعتبرة، لولا خلافها موهنة لها بحيث سقطت عن الاعتبار فراجع.

والجهة الثانية: هي أنّ الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره في نفسه هـل يكـون مرجحاً لأحد المتعارضين بحيث تكون موافقته موجبة لتعين حجيته وسقوط الآخر عن الاعتبار فيما كان الأصل لولا موافقته سقوط كليهما عن الاعتبار بناءً على مـا هـو الصحيح من كون السقوط هو الأصل في المتعارضين، أو لعدم الترجيح لأحـدهما أو لا يكون هذا الظن موجباً للترجيح في المتعارضين أصلاً، ولكن لا يخفى أن الترجيح

جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه، ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به، فراجع أدلة اعتبارها.

وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد لإختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد، والظن من أمارة خارجية به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر، إلّا فيما أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفافه بما كان موجباً لظهوره فيه لولا عروض انتفائه، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وكذا عدم وهن دلالته مع ظهوره، إلّا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة، لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره، أو ظن بعدم إرادة ظهوره.

وأما الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به، بعد سقوط الأمارتين بالتعارض من البين، وعدم حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه، وإن بقي أحدهما بلا عنوان على حجيته، ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به.

وإن ادعى شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ استفادته من الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة، على ما في تفصيله في التعادل والترجيح.

يجري في الخبرين المتعارضين فقط، وكما أن اعتبار الظن يحتاج إلى الدليل عليه كذلك كونه مرجحاً، وقد ذكرنا في بحث تعارض الخبرين أن الترجيح في المتعارضين بالشهرة الروائية في أحدهما أو كون أحدهما موافقاً للكتاب أو مخالفاً للعامة، وأما غير ذلك فلا دليل على الترجيح به، ومقتضى الأصل في المتعارضين سقوطهما عن الاعتبار، ثم إنه يظهر من الماتن أن الظن غير معتبر لعدم قيام الدليل على اعتباره يكون جابراً لضعف السند إذا كان مفيداً للظن بالصدور أو المضمون

ومقدمات الإنسداد في الأحكام إنما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة، لا الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما، ومقدماته في خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجية الظن في تعيين المرجح، لا أنه مرجح إلّا إذا ظن أنه ــ أيضاً ــ مرجح، فتأمل جيداً، هذا فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل.

وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس، فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، فيما لا يكون لغيره أيضاً، وكذا فيما يكون به أحدهما، لوضوح أن الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجة ــ بعد المنع عنه ــ لا يوجب خروجه عن تحت دليل حجيته، وإذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل الحجية، وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين، وذلك لدلالة دليل المنع على إلغائه الشارع رأساً، وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعاً، ودخله في واحد منها نحو استعمال له فيها، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

ولا يكون جابراً لضعف دلالته، فإن موافقة الظن لا يوجب الظهور في الرواية ما ولكنْ يوجب الوثوق بصدورها، أو كون مضمونها حكماً واقعياً، ثم ذكر أن مخالفة الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل مع الخبر المعتبر في نفسه لا يسقطه عن الاعتبار؛ لأنّ اعتبار خبر الثقة غير مقيد بصورة عدم الظن بعدم صدوره أو بعدم الظن بعدم إرادة ظهوره.

وفيه أنه لو كان المراد بالظن في صورة الانجبار هو الوثوق يكون المراد في الموهن أيضاً الوثوق، والوثوق الشخصي في نفسه معتبر ولا يكون للتفرقة وجه.



المقصد السابع

(في الأُصول العمليّة)



المقصد السابع:
في الأُصول العمليّة[١]

وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل، مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل، والمهم منها أربعة، فإن مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية، وإن كان مما ينتهي إليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته، إلّا أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام، من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة، وهي: البراءة والاحتياط، والتخيير

---

[١] لا يخفى أن مفاد الأُصول العملية وهي القواعد التي يؤخذ بها في الوقائع بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل فيها على الأحكام الواقعية ربما يكون من الحكم الشرعي، ويسمى بالأصل العملي الشرعي، وأخرى يكون ما يسمى بحكم العقل أو الأصل العملي العقلي، فإن الأصل العقلي قد لا يجتمع مع الأصل الشرعي كقاعدة الاشتغال في أطراف العلم الإجمالي مع عدم كون الحالة السابقة في أطرافه تكليفاً، وقد يجتمع معه كما إذا كانت الحالة السابقة فيها تكليفاً أو موضوعاً للتكليف، وكالبراءة العقلية في الشبهات البدوية بعد الفحص، فإنها تجتمع مع البراءة العقلية من قاعدة قبح العقاب بلا بيان، سواء أُريد من البيان العلم بالتكليف الواقعي حقيقة إجمالاً أو تفصيلاً أو كان العلم به إعتبارياً، أو كان المراد من البيان المصحّح للمؤاخذة على مخالفة التكليف الواقعي، فإنه مع عدم المصحّح كذلك يقبح العقاب على مخالفة التكليف الواقعي سواء حكم الشارع بالرفع والإباحة الظاهرية أم لا.

ثم إنَّ الأُصول العملية منحصرة على الأربعة: أصالة البراءة والاستصحاب والاحتياط وأصالة التخيير، وانحصار موارد هذه الأُصول الأربعة أي أقسام الشك

والإستصحاب: فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان ومؤونة حجة وبرهان، هذا مع جريانها في كل الأبواب، واختصاص تلك القاعدة ببعضها، فافهم.

لا يتجاوز الأربعة، كما هو الحال في تقسيم كلّ شيء إلى النفي والإثبات. فلا يمكن أنْ يوجد قسم خامس للشك، فإن الشك في واقعة في حكم تكليفي أو وضعي ملازم للتكليف، إما أنْ تلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، **فالأول** مورد الاستصحاب ومع عدم ملاحظتها إما أنْ يكون فيها علم إجمالي بالتكليف أو بالوضع الملازم له أم لا، **فالثاني** مورد البراءة، وإذا كان في البين علم إجمالي إن أمكن الاحتياط فهو مورد قاعدة الاشتغال وإلّا فمورده أصالة التخيير. وإنحصار الأصول في أقسام الشكوك على الأربعة إستغراقي حيث يمكن للشارع أنْ يعتبر قاعدة أُخرى غيرها في بعض الوقايع من موارد الأُصول، بأنْ يحكم في دوران الأمر بين وجوب فعل وحرمته في غير العبادة الأخذ باحتمال الحرمة، بل يمكن الالتزام بوقوع مثل ذلك كما في قاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية، حيث لا فرق في مفاد الأصل والحكم الظاهري بين ما يكون من قبيل الحكم التكليفي أو الوضعي.

في قاعدة الطهارة وعدم كون البحث فيها من المسائل الأُصولية

ومن هنا وقع البحث في وجه حذف قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية من المباحث الأُصولية مع انطباق ما ذكروا في وجه كون الأُصول العملية من المباحث الأُصولية فيشمل قاعدة الطهارة أيضاً، فإنها مما ينتهي إليها أمر الفقيه بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل على النجاسة، واعتذر الماتن من ذلك بوجهين.

الأول: أنّ قاعدة الطهارة لم يُختلف في اعتبارها بخلاف سائر الأُصول العملية،

. . . .

فإن ثبوت بعضها وتعيين مجاريها وتوضيح مفادها محل الكلام على ما يأتي.

الثاني: أن قاعدة الطهارة تختص بموارد الشك في باب من أبواب الفقه وعدم اختصاصها بالأصول الأربعة، فإنها تجري على كل أبوابه، ولا يخفى عدم تمامية الوجه الثاني فإن استطراد المسألة الأصولية في جميع أبواب الفقه غير لازم.

وقد حكي عن بعضٍ الاعتذار بوجه ثالث: وهو أن الطهارة والنجاسة الواقعيتين ليستا من قبيل الحكم الشرعي، بل هما أمران واقعيان كشف عنهما الشارع في مواردهما، لعدم اطلاع الناس عليهما في جميع تلك الموارد، فيكون مورد الشك في كون الشيء طاهراً أو نجساً من قبيل الشبهة الموضوعية، فأصالة الطهارة الجارية فيها من قبيل الأصول العملية الجارية في الشبهات الموضوعية.

وفيه إن أُريد أن للطهارة أو النجاسة منشأ واقعياً فهذا صحيح في الجملة، فإن الشارع لا يجعل النجاسة لشيء عبثاً وبلا ملاك، ولكن هذا يجري في سائر الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، وإن أُريد أنهما بنفسهما أمران واقعيان لا يحصلان بالاعتبار فهذا خلاف ظاهر الخطابات، بل خلاف صراحة بعضها مثل ما ورد في الصحيح: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسّع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهوراً»[1]، فإن صريحه اعتبار طهارة موضع إصابة البول بغسله بالماء لهذه الأمة وإذا كانت طهارته بالغسل بالاعتبار فلا محالة تكون نجاسته أيضاً بالاعتبار، حيث لم تكن ترتفع بالغسل بالماء من بني إسرائيل، واعتبرها منتهية بالغسل بالماء لهذه الأمة.

---

١) وسائل الشيعة ١:١٣٣، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

. . . .

وكذا اعتبر غسالة الإستنجاء طاهرة ولم يعتبر غسالة غيره من مزيلة العين طاهرة فلا يمكن أنْ يكون بينهما فارق تكويني، وأمّا ما ذكرنا من كونهما أمرين تكوينيّين خلاف ظاهر الخطابات، فلأن ظاهرها صدورها عن الشارع بما هو شارع لا بما هو عالم بالأمور الخفية ومخبر بها، وقد يقال كونهما أمرين واقعيّين لا يدخل الشك فيهما في الشبهة الموضوعية، وأنْ لا يكون الشك فيهما من الشبهة الحكمية، فإن الشبهة الحكمية ما يكون الشك فيها ناشئاً من فقد خطاب الشارع أو إجماله أو تعارضه، وإذا شك في نجاسة شيء كنجاسة العصير بعد غليانه، يكون منشأ الشك فقد النص أو إجماله أو تعارضه، بخلاف الشبهة الموضوعية فإن الشك فيها ينشأ من أمر لا يرتبط بفقد خطاب الشرع أو إجماله أو تعارضه. ولكن هذا أيضاً لا يمكن المساعدة عليها، فإن منشأ الشك في الشبهة الحكمية هو فقد خطاب الشارع أو إجماله أو تعارضه، يعني خطاب الشارع بما هو شارع لا بما هو عالم بحقيقة الأمر الواقعي، والشك في نجاسة العصير بعد غليانه بناءً على كون النجاسة أمراً تكوينياً ينشأ من فقد خطاب الشارع بما هو مخبر صادق مطلع على الأمور الخفية نظير الشك في بعض ما وقع في أول الخلقة أو ما يقع في آخر الدنيا، ولا يرتبط ذلك بالشبهة الحكمية التي يكون الشك فيها في مجعول الشارع ثبوتاً ناشئاً مما ذكر.

ثم إن الفرق بين الأصول العملية وبعض القواعد الفقهية التي لا يتمكن العامي من تطبيقها على صغرياتها كقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وقاعدة وجوب الوفاء بالشروط والنذور ونحوها غير خفي، فإنهما وإنْ كانتا تشتركان مع الأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية في تمكن المجتهد خاصة من التطبيق على الموارد والصغريات والعامي عاجز عن ذلك، أما في الأصول العملية فظاهر،

. . . .

فإنها معتبرة عند عدم الظفر بالدليل على الحكم أو التكليف الواقعي، وفي تلك القواعد لتقيّد الموضوع فيها بقيد لا يتيسر إلّا للفقيه إحرازه، ولكن التطبيق في القواعد الفقهية لبيان الحكم الواقعي في مورد التطبيق بحسب المستفاد من الأدلة الاجتهادية، وفي الأُصول العملية لبيان الوظيفة عند عدم إستفادة الحكم الواقعي بحسب تلك الأدلة، ولذا تخرج القواعد الفقهية عما ذكر في تعريف علم الأُصول (أو القواعد التي ينتهي إليها) أمر الفقيه بعد اليأس من الدليل على الحكم الواقعي.

أصالة التخيير أصل عملي مستقل أو أنها داخلة في أصالة البراءة

وينبغي التعرض في المقام لكون أصالة التخيير التي عدّوها من الأُصول العملية أصل عملي مستقل في مقابل الإستصحاب وقاعدة الإشتغال وأصالة البراءة، أو أنها ترجع إلى أصالة البراءة الجارية في ناحية كل من إحتمالي الوجوب والحرمة.

وقد ذكر الشيخ العراقي ﷺ ما حاصله أنّه مع الشك في الحكم بالشبهة الحكمية وعدم لحاظ الحالة السابقة فيها إن لم يكن في البين بيان فالمرجع أصالة البراءة، سواء أمكن فيها الاحتياط كدوران الأمر في حكم الفعل بين الحرمة والإباحة، أو لم يمكن الاحتياط كدوران حكمه بين الحرمة والوجوب والإباحة، وإنْ كان في البين بيان بالإضافة إلى التكليف وأمكن الاحتياط فيه فالمرجع قاعدة الإشتغال، وإنْ لم يمكن الاحتياط فيه أصلاً فالمرجع أصالة التخيير، ولا يتوهم أن أصالة التخيير معناها أصالة البراءة، وأن العلم الإجمالي بحرمة الفعل أو وجوبه لعدم كونه منجزاً كالعدم، فتدخل الواقعة فيما لم يتم فيها البيان، فإن هذا فاسد، والوجه في فساده أن عدم البيان في الواقعة ناشئ عن عدم منجزية العلم الناشئ عن ترخيص العقل، حيث إن

. . . .

مع تمكن المكلف على كل من الفعل والترك يكون حكمه بالتنجز بإختيار الفعل بلا مرجح، فيكون ترخيصه في كل من الفعل والترك مخرجاً للعلم الإجمالي عن المنجزية بأنْ يكون حكمه بالترخيص مانعاً عن تأثير العلم الإجمالي، فعدم البيان الناشئ عن ترخيص العقل الموجب لعدم منجزية العلم الإجمالي لا يرتبط بأصالة البراءة، فإن أصالة البراءة هي الترخيص الناشئ من عدم البيان لا الترخيص الموجب لعدم البيان.

أقول: لو قال ﷺ بأنه في موارد دوران الأمر بين المحذورين لا قصور في ناحية البيان، وإنما القصور في ناحية المكلف حيث لا يتمكن من الجمع بين الفعل والترك وإختيار أحدهما قهري، وإلّا فلا فرق بين هذا العلم الإجمالي والعلم الإجمالي المنجّز في جهة البيان، وأصالة البراءة عقلاً هو حكمه بقبح العقاب بلا بيان، لا حكمه بقبح العقاب لعدم تمكن المكلف من إحراز الامتثال، كان ذلك أقرب إلى الفهم واحتمال التصديق، ولكن لا يخفى أن الترخيص في الفعل أو الترك خارج من شأن العقل، وإنما يحكم العقل بقبح الفعل لإدراكه المفسدة فيه، ومعنى قبحه أنه يرى استحقاق فاعله الذم أو لنهي الشارع عن ارتكابه، والقبح في **الأول** فعلي يكشف عن نهي الشارع عنه، وفي الثاني فاعلي، وإذا لم يكن العلم الإجمالي بحيث يمكن موافقته القطعية ومخالفته القطعية فلا يكون التكليف الواقعي واصلاً بحيث يتحقق الفرض الذي لاحظه المولى عند جعله، فإن التكليف وإنْ لا يمكن تقييده بغير صورة هذا العلم على ما تقدم من عدم إمكان أخذ العلم بالتكليف في موضوع ذلك التكليف ويكون له إطلاق ذاتي لا محالة، إلّا أن الغرض من جعله إمكان كونه داعياً إلى العمل فعلاً أو تركاً عند وصوله، والعلم الإجمالي بحرمة فعل أو وجوبه لا يكون

فصل

لو شك في وجوب شيء أو حرمته ولم تنهض عليه حجّة، جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني[١].

من هذا الوصول، والعقاب على مخالفة التكليف الواقعي يكون من العقاب بلا بيان، ولا يقاس ذلك بموارد عدم القدرة على متعلق التكليف، فإن التكليف معه قبيح، وحكمه بقبح خطاب العاجز وتكليفه أجنبيّ عن قبح العقاب بلا بيان، ومع الإغماض عن ذلك فدوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمة لا يمنع من الرجوع إلى أدلّة البراءة الشرعية في ناحية احتمال كل من الوجوب والحرمة؛ لأنّ عدم جريان الأُصول النافية في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف للزوم الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف الواصل بين الأطراف، وهذه المنافاة لا تحصل مع دوران الأمر بين المحذورين لعدم الوصول في التكليف الواقعي بحيث يدخل الفرض في الفرض الملحوظ عند جعل التكليف.

أصالة البراءة

[١] إذا علم عدم حرمة فعل ودار أمره بين كونه واجباً أو مباحاً بالمعنى الأعم، أو علم عدم وجوبه ودار أمره بين كونه حراماً أو مباحاً أو احتمل حرمة الأول ووجوب الثاني أيضاً، بأنْ دار أمره بين كونه واجباً أو حراماً أو مباحاً، فالأقسام الثلاثة كلها مجرى أصالة البراءة عقلاً ونقلاً من غير فرق بين أنْ يكون منشأ الشك فقد النص أو إجماله أو تعارضه، فيما إذا كان المتعارضان من غير الأخبار، وأما إذا كانا خبرين فلا مورد لأصالة البراءة إذا كان لأحد الخبرين ترجيح، أي يكون فيه مزية اعتبرها الشارع بجعل الخبر المشتمل لها حجّة، فإنّه مع الدليل على الحكم الواقعي لا تصل

. . . .

النوبة إلى الأصل العملي، بل مع عدم المزية لأحدهما أيضاً لم يكن مجال لأصالة البراءة إذا قيل بالتخيير بين الخبرين المتعارضين لإمكان الوصول إلى الحجة المعتبرة وإحراز الواقع باختيار المكلف أحد الخبرين، وما في كلام الماتن ﷺ لمكان وجود الحجة المعتبرة وهو أحد الخبرين لا يساعد على إرادة ما ذكرنا، فإن شيئاً من الخبرين المتعارضين لا يكون حجة في مدلوله المطابقي قبل الأخذ، بل في مدلوله الالتزامي أيضاً على ما يأتي بيانه في بحث التعادل والتراجيح.

ثم إنه قد ذكر الشيخ العراقي وبعض الأعلام أن مورد الخلاف بين المجتهدين هو أن الشبهات الحكمية التحريمية أو حتي الوجوبية أيضاً سواء كانت الشبهة ناشئة من فقد الخطاب للحكم الواقعيّ أم من إجماله أو تعارضه من صغريات قاعدة قبح العقاب بلا بيان أم من صغريات قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل بعد اتفاق الفريقين على كلا الكبريين، ولا شبهة أيضاً أنه لو جرت في مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان لكانت واردة على قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، حيث لا يبقى مع جريانها فيهاحتمال الضرر.

وبتعبير آخر كل من الكبريين لا يثبت موضوعها في مورد كما هو شأن كل ما يكون بمفاد القضية الحقيقية، وإذا أحرز في مورد عدم البيان فيه للتكليف الواقعي وترتب عليه الحكم بقبح العقاب ينتفي الموضوع في كبرى قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل.

وعلى الجملة يدعي الأخباري أن العلم الإجمالي بالتكاليف في الوقائع يوجب احتمال العقاب في ارتكاب الواقعة المشتبهة بالشبهة الحكمية، فعلى المجتهد بيان انحلال هذا العلم الإجمالي أو إثبات أن الواقعة المشتبهة بعد الفحص

. . . .

عن مدرك التكليف فيها وإحراز عدم ثبوته فيها تجعل تلك الواقعة خارجة عن أطراف العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في الوقايع.

وأيضاً على المجتهد بيان أنه لم يرد من الشارع الإيجاب المولوي الطريقي بالاحتياط في المشتبهات بالشبهة الحكمية ولا يحسب تمسك المجتهد للبراءة في الشبهات التحريمية وغيرها بكبرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو بالخطابات من الآية والروايات التي بمضمون القاعدة استدلالاً على موضع النزاع والخلاف من الطرفين، كما أن استدلال الطرف الآخر للإحتياط في الشبهات بكبرى قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل وما هو بمفادها من الأخبار لا يكون استدلالاً على محط البحث من الطرفين.

وقد ظهر أنه لا مجال للاستدلال على البراءة في الشبهات الحكمية بالأدلة الأربعة، وجعل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان دليلاً عقلياً لها إذ الأخباري لا ينكره، وإنما ينكر صغراه، بل يتعين على القائل بالبراءة فيها إثبات الصغرى بنفي تنجيز العلم الإجمالي بإثبات انحلاله أو خروج الواقعة بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف فيها عن أطرافه، وقيل إثبات هذا الانحلال لا يفيدالتشبث بالخطابات الشرعية الدالة على الترخيص في الشبهات، فإن هذه الخطابات لا تفيد في الانحلال، ولذا لا يمكن الأخذ بها في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف في الشبهات الموضوعية، وإنما يصح التمسك بها لنفي الإيجاب الشرعي المولوي الطريقي في الشبهة البدوية الذي يدعيه الأخباري استظهاراً من بعض الخطابات، كالأخبار الدالة على التوقف في الشبهات والأخذ بالاحتياط فيها.

كما ظهر أنه لا يمكن أيضاً الاستدلال على البراءة بالإجماع، ووجه الظهور احتمال اتكالهم في حكمهم بالبراءة فيها على انحلال العلم الإجمالي المزبور وبعد

وكان مأموناً من عقوبة مخالفته، كان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص أو إجماله، واحتماله الكراهة أو الاستحباب، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح، بناءً على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

إنحلاله تكون الشبهة من صغريات قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أقول: إذا فرضنا انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف، أو خروج الواقعة التي فحص المجتهد عن الدليل فيها على التكليف الواقعي فلم يظفر به عن أطراف العلم الإجمالي فلا يكفي ذلك في جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيها حتى مع فرض عدم ثبوت الاحتياط الشرعي بالأخبار التي تمسك بها الأخباريون، بل لابد من إثبات أن احتمال التكليف الواقعي بنفسه بعد الفحص عن الدليل عليه وعدم الظفر به لا يدخل في البيان، ووصول التكليف مع عدم ثبوت الاحتياط الشرعي في تلك الواقعة لتكون صغرى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وبتعبير آخر البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يعم هذا الاحتمال مع عدم ثبوت الاحتياط الشرعي.

والحاصل يقع الكلام في جهتين.

الأولى: ثبوت البراءة العقلية في الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية ولو في الجملة في مقابل الأخباري الذي ينكر ثبوتها مطلقاً أو في الشبهات التحريمية.

والثانية: في أن البراءة الشرعية أوسع من البراءة العقلية بأنْ تجري البراءة الشرعية في موارد لا مجرى فيها للبراءة العقلية، وما في عبارة الماتن من أنه: «لو شك في وجوب شيء أو حرمته ولم تنهض عليه حجة جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني»، مقتضاه أن احتمال التكليف بعد الفحص عن الدليل عليه وعدم الظفر به لا يكون بنفسه منجزاً، ويستدل على ذلك بالأدلة الأربعة.

وأما بناءً على التخيير ـ كما هو المشهور ـ فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها، لمكان وجود الحجة المعتبرة، وهو أحد النصين فيها، كما لا يخفى، وقد استدلّ على ذلك بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب: فبآيات أظهرها قوله تعالى: ﴿وماكنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾[١].

---

[١] قد ذكر الماتن ﷺ أنه يستدل على البراءة في المشتبهات بالشبهة الحكمية البدوية بآيات أظهرها بحسب مقام الاستدلال قوله تعالى: **﴿وماكنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾**(١) حيث قال الشيخ ﷺ: إن الآية إخبار بعدم وقوع العذاب في الأُمم السابقة قبل وصول التكليف، وبيان التكاليف عليهم ببعث الرسل، وبما أن الأخباري القائل بالتوقف ووجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية يلتزم بالملازمة بين عدم وقوع العذاب وعدم استحقاقه، فيكون المستفاد من الآية عدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف قبل بيانه ووصوله إلى العباد، وأورد عليه الماتن بوجهين.

الأول: أنّه على فرض تسليم الأخباري بالملازمة بين عدم فعلية العقاب وعدم استحقاقه يكون الإستدلال على البراءة جدلياً يقصد به إسكات الخصم ولا يثبت به جواز الارتكاب، **الثاني:** أن الأخباري لا يلتزم بالملازمة ليكون الإخبار بعدم وقوع العذاب كاشفاً عنده عن عدم إستحقاقه، كيف فإنّ الشبهات عنده لا تزيد على المحرمات والواجبات، والأخباري لا ينكر عفوه سبحانه وعدم مؤاخذة العبد بالعذاب على ارتكابه الحرام أو ترك الواجب فعدم الوقوع فيهما لا يقتضي نفي الاستحقاق فكيف بالمشتبهات.

وأورد الشيخ ﷺ على الاستدلال على البراءة بالآية بوجه آخر، وهو أنّ الإخبار

---

١) سورة الإسراء: الآية ١٥.

. . . .

عن الأمم السابقة بعدم استحقاقهم العذاب الدنيوي قبل البيان لا يلازم عدم الاستحقاق بالإضافة إلى العقاب الأُخروي الذي هو مورد الكلام في المقام.

وأجيب عن هذا الإيراد بأن العذاب الدنيوي أخف وأهون بالإضافة إلى العقاب الأُخروي، وإذا لم يكن العبد مستحقاً لعذاب دنيوى مع عدم بيان التكليف وإيصاله إليه فلا يستحق العذاب الأُخروي بالأولوية، وقال: الوجه في دلالة الآية على نفي الاستحقاق بأن التعبير بجملة ماكان وما كنا وأمثالهما يدلّ بمقتضى الفهم العرفي على أن الفعل لا يليق بالمخبر ولا يناسب صدوره عنه، ويظهر ذلك باستقراء موارد استعمالاتها كقوله سبحانه: **﴿ماكان اللّه ليضل قوماً بعد إذ هداهم﴾**[1] و**﴿ماكان اللّه ليذر المؤمنين﴾**[2] و**﴿وما كان اللّه ليعذبهم وأنت فيهم﴾**[3] و**﴿ماكنت متخذ المضلين عضداً﴾**[4] إلى غير ذلك، فالفعل الماضي في مثل هذه الموارد منسلخ عن الزمان، فالمراد أن التعذيب قبل البيان لا يليق باللّه سبحانه ولا يناسب حكمته وعدله، فلا يبقىٰ فرق في عدم الإستحقاق بين العذاب الدنيوي والأُخروي حيث إنه لا موجب لعدم لياقة الفعل للّه سبحانه مع عدم وصول التكليف إلى العباد إلّا كون العقاب بلا مصحح.

أقول: عدم مناسبة الفعل للفاعل في بعض موارد استعمال الجملة مستفاد من قرينة خارجية وإلّا فمعناها عدم وقوع الفعل فلاحظ موارد استعمالاتها، نظير قوله

---

١) سورة التوبة: الآية ١١٥.

٢) سورة آل عمران: الآية ١٧٩.

٣) سورة الأنفال: الآية ٣٣.

٤) سورة الكهف: الآية ٥١.

. . . .

سبحانه: **﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم﴾**[١] وعدم وقوع الفعل أي العذاب الدنيوي بل الأُخروي يمكن أنْ يكون للعفو نظير العفو عن الصغائر إذا اجتنب الشخص عن الكبائر، ولا يلازم نفي الاستحقاق، ويمكن أنْ يكون عدم العذاب قبل بعث الرسل حتى بالإضافة إلى الأفعال التي قبحها عقلي مع كون العذاب الدنيوي أهون من جهة إعطاء الفرصة لعلّهم يرتدعون عند مجيء الرسول وتأكيد النهي عنها من قبله، وهذا لا يلازم نفي الاستحقاق، وقد استدلّ الأخباريون بالآية على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع بدعواهم عموم الآية حتى بالإضافة إلى المستقلات العقلية، وأُورد على استدلالهم بأن الآية تدلّ على عدم الوقوع لا على نفي الاستحقاق، فيمكن أنْ يكون عدم تعذيبهم حتى بالإضافة إلى تلك المستقلات العقلية للرأفة وإعطاء الفرصة في الارتداع إلى مجيء النبي من اللّه عزوجل، والمدّعى في المستقلّات العقلية ثبوت استحقاق العقاب، ولذا ذكر المحقق القمي ﷺ أنه من جمع بين الاستدلال بالآية على البراءة في الشبهات وبين الردّ على الأخباري في استدلاله على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع، فقد جمع بين المتناقضين، حيث إن مقتضى الردّ عليهم عدم دلالة الآية على نفي الاستحقاق، والاستدلال بها على البراءة مقتضاه دلالتها على نفي الاستحقاق، واستظهر الشيخ ﷺ من استدلال الأخباري بالآية على نفي الملازمة أنهم يلتزمون بين نفي وقوع العذاب ونفي الاستحقاق به، واستدل بها على البراءة على مسلكهم في الشبهات التحريمية، بدعوى أن بعث الرسول كناية عن وصول التكليف حيث يكون في الغالب وصوله

---

١) سورة الأنفال: الآية ٣٣.

. . . .

إلى العباد بابلاغ النبي، فمفاد الآية أن الله سبحانه لم يكن يعذّب قوماً قبل وصول التكليف إليهم، وإذا لم يكن في البين استحقاق العقاب كما يعترف به الأخباري تكون النتيجة عدم استحقاق العقاب على مخالفة تكليف لم يصل إلى العبد، وهذا مفاد أصالة البراءة في الشبهة البدوية التحريمية والوجوبية بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل عليه.

ولكن لا يخفى أن ظاهر الآية أنه ما لم يكن إبلاغ الرسل لم يكن عذاب، ولا يعم وصول التكليف من طريق العقل، فالصحيح في الرد على الأخباري أن نفي الوقوع لا يدلّ على عدم الاستحقاق.

والمتحصل أنه إذا لم يكن للآية دلالة على نفي الاستحقاق كما ذكرنا فلا يصح الاستدلال بها على البراءة في الشبهات، وعلى تقدير الإغماض عن ذلك فلا يكون مفادها بحيث تنفي وجوب التوقف والاحتياط في الشبهات، مستظهراً ذلك من الأخبار الواردة في الوقوف عند الشبهة والاحتياط إذا احتمل وجوب الفعل.

ومما ذكر يظهر الحال في الاستدلال على البراءة بقوله سبحان: **﴿لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها﴾**[١] بناءً على أن المراد من الصلة الإعلام والبيان، فيكون مدلولها أن الله لا يكلف نفساً بتكليف إلّا تكليفاً بيّنه وأعلمهُ ولو بقرينة ما ورد في تفسير الآية حيث أجاب الإمام عليه السلام عن كون الناس مكلفين بالمعرفة، قال: لا، على الله البيان: **﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها﴾**، و**﴿لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها﴾**[٢]، ووجه الظهور أن

---

١) سورة الطلاق: الآية ٧.

٢) الكافي ١: ١٦٣، الحديث ٥.

. . . .

غاية مدلولها هو أن التكليف الذي لا يتمكن العباد من معرفته، فهذا التكليف مرفوع عنهم، وأما التكاليف التي بيّنت للناس واختفى بعضها عن بعض الناس بممانعة بعض الظالمين عن وصولها إلى العباد، مع وصول الأمر إليهم بالاحتياط في موارد احتمالها كما يدعي الاخباري فليس في الآية دلالة على عدم أخذ العباد بها.

وناقش المحقق النائيني أولاً: بأن الآية لا دلالة لها حتى على ما تقدم، فإن المحتملات من الموصول وصلته، ثلاثة، **الأول**: أنْ يكون المراد بالموصول التكليف ومن الإيتاء الوصول والإعلام، **والثاني**: أنْ يكون المراد من الموصول المال ومن الإيتاء الملك يعني لا يكلف اللّه نفساً بمال إلّا بعد ملكه، **والثالث**: أنْ يكون المراد مطلق الشيء ومن الإيتاء الإقدار عليه، يعني لا يكلف اللّه الناس إلّا بشيء مقدور لهم، والمعنى الثاني يدخل في الثالث لا الأول، وذلك فإن تعلّق الفعل أي لا يكلّف اللّه بالموصول بمعنى التكليف، تعلّق الفعل بالمفعول المطلق لا المفعول به؛ لأنّ التكليف لا يتعلق بالتكليف، وتعلّقه بالمال والشيء من تعلّق الفعل بالمفعول المطلق ولا جامع بين التعلقين، كما أن المراد من الإيتاء على الأول بمعنى الإعلام وعلى الثاني والثالث بمعنى الإقدار ولا جامع بين الإعلام والإقدار، ولو لم تكن الآية بالمعنى الثاني والثالث بقرينة ما قبلها فلا أقلّ من عدم ظهورها في المعنى الأول، ولا دلالة في استشهاد الإمام عليه السلام في الرواية بالآية على كون المراد من الصلة الإعلام والمراد من الموصول التكليف، وذلك فإن المراد من المعرفة في السؤال في الرواية المعرفة التفصيلية بصفات الباري وأحوال الحشر والنشر إلى غير ذلك مما لا يتمكن العباد من معرفته التفصيلية إلّا بعد بيانها للعباد كعدم تمكنهم من الصلاة والحج قبل بيان الشارع اجزاءهما وشرائطهما، وبما أن اللّه سبحانه لا يجعل التكليف بما

. . . .

لا يطاق ولا يكلّف اللّه نفساً إلّا بما أقدرها عليه يكون التكليف بالاعتقاد التفصيلي بعد المعرفة التفصيلية المتوقفة على بيان الشارع، والقرينة على كون المراد من المعرفة المعرفة التفصيلية أنه لو توقف التكليف بالمعرفة الإجمالية على بيان اللّه سبحانه لم تحصل الداعوية لذلك التكليف أصلاً.

ثم ذكر ﷺ أنه يمكن أنْ يقال إن المراد بالموصول أعم من التكليف وموضوعه ومتعلّقه، والمراد من الإيتاء معناه العام أي الإعطاء، فإعطاء التكليف من اللّه للعباد عبارة عن إيصال بيانه إليهم، وإعطاء المال لهم إيصاله إليهم بأنْ يكونوا مالكين وإعطاء الفعل بصيرورتهم قادرين عليه، وما قيل في الفرق بين المفعول المطلق والمفعول به من أنه يكون لذات المفعول به نحو وجود وتحقق قبل ورود الفعل عليه، ويكون الفعل موجباً لتحقق وصف له كما في قولك: اضرب زيداً، وعلى هذا الفرق يبتني إشكال الزمخشري في قوله سبحانه: **﴿خلق اللّه السمٰوات﴾** من عدم امكان كون السماوات مفعولاً به؛ لأنه لا وجود للسماوات قبل ورود الخلق عليها، وعليه لا يمكن جعل الموصول المراد به المفعول به عاماً بالإضافة إلى التكليف، حيث إن قول القائل كلف تكليفاً أو لا يكلف تكليفاً من المفعول المطلق، يمكن الجواب عنه، بأن المفعول المطلق النوعي أو العددي يمكن جعله مفعولاً به إذا أُريد منه معناه الاسم المصدري، وذكر في آخر كلامه: ولكن مفاد الآية مع ما ذكر لا يرتبط بالبراءة؛ لأنّ الكلام في البراءة ما إذا شك في تكليف فعلي بيّنه الشارع ووصل إلى بعض ولم يصل إلينا.

أقول: المتمسك بالآية للبراءة لم يدّع أن مفادها عدم جعل اللّه سبحانه تكليفاً لم يصل بيانه إلى العباد، فإن كون هذا القسم من التكليف والحكم مما سكت اللّه عن جعله ولا يحتاج إلى الاستدلال بالآية ولا يرتبط بالبراءة، فإن الغرض من جعل

وفيه: إن نفي التعذيب قبل إتمام الحجة ببعث الرسل لعله كان منّة منه تعالى على عباده، مع استحقاقهم لذلك، ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الإستحقاق والفعلية، لما صح الإستدلال بها إلّا جدلاً، مع وضوح منعه، ضرورة أن ما شك في وجوبه أو حرمته ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلّا كالوعيد به فيه، فافهم.

الحكم والتكليف كونه داعياً للعباد إلى العمل بعد وصوله إليهم، وكذا لم تكن دعواه أن مفادها التكليف غير الواصل إلى شخص لم يجعل في حقه، بل جعل في حق من وصل إليه خاصة؛ لأنّ هذا الاختصاص في الجعل أمر غير معقول، حيث إن لازمه أخذ العلم وبيان التكليف في موضوع ذلك التكليف، ومع ذلك لا يرتبط بالبراءة، بل المتمسك بها للبراءة يدعي أن المراد من نفي التكليف السؤال عن العمل به والمؤاخذة على مخالفته والمؤاخذة والسؤال عن العمل يكون في حقّ من وصل إليه ذلك التكليف، وفي هذا المفاد تكون **﴿ما﴾** الموصولة مفعولاً به **﴿وآتاها﴾** بمعنى أعلمها أو معنى يدخل فيه الإعلام والإبلاغ، والجواب عن هذا الاستدلال يتعين في أمرين، **الأول:** أن ظاهر **﴿آتاها﴾** بمعنى أقدرها لا أعلمها وهذا المعنى لا يدخل فيه الإعلام، **والثاني:** أن عدم السؤال عن تكليف وعدم المؤاخذة على مخالفته مع عدم إعلامه وبيانه تأكيد للبراءة العقلية المعبّر عنها بقبح العقاب بلا بيان، وقد تقدم أنها لا تفيد في مقابل دعوى الأخباري وصول البيان بأمر الشارع بالتوقف في الشبهات عن الإرتكاب والأمر بالاحتياط فيها.

ومما ذكر يظهر أن الآية أظهر في الدلالة على البراءة العقلية من آية **﴿ماكنّا معذبين﴾** فإن الأخبار بعدم المؤاخذة تعم كل مكلف بخلاف الآية السابقة فإنها كانت بالإضافة إلى العذاب الدنيوي في الأمم السابقة.

وأما السنة: فبروايات منها: حديث الرفع حيث عدّ «ما لا يعلمون» من التسعة المرفوعة[١] فيه.

---

[١] من الأخبار التي يتمسك بها على البراءة في الشبهات الحكمية ما ورد في حديث الرفع المروي في الخصال بسند لا بأس به من قوله ﷺ رفع عن أُمتي تسعة، إلى أن قال: وما لا يعلمون(١).

وقد أورد الشيخ ﷺ على الاستدلال به بما حاصله، أن المراد من الموصول في فقرة «ما لا يعلمون» بقرينة أخواتها الفعل، والفعل في كل من الشبهة الحكمية والموضوعية وإن كان مجهولاً، إلّا أن نسبة عدم العلم إليه في الشبهة الحكمية باعتبار حكمه لا باعتبار نفسه بخلاف الشبهة الموضوعية، فإن الجهل فيها في نفس الفعل بأن لا يعلم مثلاً أن شرب هذا، شرب الخمر أو الخل، وحيث إن ظاهر الحديث كما هو في كل وصف أنه بلحاظ نفس الموصوف لا متعلّقه يكون الجهل في «ما لا يعلمون» بلحاظ نفس الفعل والحكم في الشبهات الحكمية وإنْ يكن بنفسه مما لا يعلم، إلّا أن إرادته مع الفعل يستلزم استعمال الموصول في المعنيين.

والحاصل أن الأمر يدور بين أنْ يكون المراد من الموصول الفعل أو الحكم، وبما أن السياق قرينة على إرادة الفعل ينحصر مدلول الحديث على البراءة في الشبهة الموضوعية.

أقول: ليس ببالي أن هذا الإشكال مذكور في كلام الشيخ ولا يخفى ما فيه، فإن (ما) الموصولة لم تستعمل في فقرات الحديث إلّا في معنىً واحد وتختلف بعد تقييدها، حيث إنها بعد ذكر الصلة لا تنطبق إلّا على الأفعال كما في «ما اضطروا إليه

---

١) الخصال: ٤١٧ ـ باب التسعة، الحديث ٩.

. . . .

وما استكرهوا عليه»، وتنطبق على الفعل والموضوع والحكم كما في «ما لا يعلمون»، وانطباق المعنى على الفعل والحكم ليس من استعمال اللفظ في معنيين ولا مورد لدعوى استعمال الموصول في معنى الفعل بقرينة سائر فقرات الحديث، وظاهر الماتن أنه طبق «ما لا يعلمون» على التكليف المجهول في الشبهات بلا فرق بين الحكم الجزئي المجهول كما في الشبهات الموضوعية أو الحكم الكلي كما في الشبهات الحكمية.

نعم قد **يقال:** إن إسناد الرفع إلى «ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه والخطأ» إسناد مجازي؛ لأنّ الفعل الاضطراري أو الإكراهي أو الخطأ وغيره واقع خارجاً فلابدّ من أنْ يكون المراد رفع الأثر والحكم والمؤاخذة، ومقتضى وحدة السياق أنْ يكون المرفوع أيضاً في «ما لا يعلمون» بنحو الإسناد المجازي هو أثر الفعل والمؤاخذة عليه، فيختص مدلولها بالشبهة الموضوعية، فإن استحقاق العقوبة يترتب على ارتكاب الفعل ولا يكون من المترتب على نفس التكليف والإلزام.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإن رفع ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه والخطأ وغيرها ليس رفعاً تكوينياً بل المراد رفعها في مقام التشريع، والرفع في مقام التشريع عبارة عن جعل الحكم والتكليف مضيقاً بحيث لا يثبت الحكم المجعول والتكليف ما يصدر عنه الإكراه والاضطرار، فالفعل المضطر إليه أو المستكره عليه أو الصادر عن الخطأ لا يكون متعلقاً للحرمة، وهكذا، وحيث إن الرفع الواقعي في مقام التشريع بالإضافة إلى «ما لا يعلمون» غير ممكن في الشبهات الحكمية وغير واقع في الشبهات الموضوعية، يكون الرفع الحقيقي بالإضافة إلى «ما لا يعلمون» رفعاً ظاهرياً، والرفع الظاهري عبارة إما عن عدم فعلية التكليف الواقعي كما هو مسلك

. . . .

الماتن ومن تبعه، وإما عبارة عن الترخيص الظاهري في الارتكاب في الشبهات التحريمية والترك في الشبهات الوجوبية بناءً على ما تقدم من عدم المنافاة بين الحكم الظاهري الطريقي الترخيصي مع التكليف الواقعي في فرض عدم وصوله، فالرفع الظاهري في «ما لا يعلمون» حقيقي، والقرينة على عدم إرادة النفي الحقيقي الواقعي في الشبهات الحكمية هو أن الحكم الواقعي والتكليف الواقعي لا يمكن أن يتقيد بصورة العلم، كما أن الأخبار الواردة في وجوب تعلم الأحكام قرينة خارجية على عموم الأحكام الواقعية والمجعولة في الشريعة وثبوتها حتى في فرض الجهل بها، وكذا في الأمر بالاحتياط والتوقف في الشبهات الشامل بإطلاقها أو عمومها للشبهات الموضوعية قرينة على أن الرفع في «ما لا يعلمون» حتى في الشبهات الموضوعية رفع ظاهري، بل نفس ما ورد في الشبهة الموضوعية من الترخيص في الارتكاب صريحة في ثبوت الحكم والتكليف بها واقعاً مع الترخيص الظاهري، نظير قوله عليه السلام «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام»[1]، و«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»[2]، فإن فرض العلم بالحرمة أو القذارة ظاهره فرض ثبوتهما مع مصادفة احتمالهما مع قطع النظر عن العلم بهما، أضف إلى ذلك أن الموصول في «ما لا يعلمون» بلحاظ صلته ينطبق على الحكم والتكليف في الشبهات الموضوعية والحكمية، ويكون رفعها بالترخيص في الارتكاب والترك الملازم لنفي وجوب الاحتياط، ويترتب على نفيه انتفاء استحقاق العقاب.

وما يقال من أن الرفع يقابل الوضع ويطلق الوضع في موارد كون الموضوع ثقيلاً

---

١) وسائل الشيعة ١٧:٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

٢) مستدرك الوسائل ٢:٥٣٨.

. . . .

وهو الفعل كما ترى، فإن الرفع في مقام يقابل الوضع بمعنى الجعل، وبما أن التكليف في جعله ثقل يوجب تحمل المكلف مشقة الفعل أو الاجتناب، يكون المراد من الرفع نفي الجعل إما واقعاً كما في «ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه» أو ظاهراً كما في «ما لا يعلمون».

وعلى الجملة بما ان الوضع أو الرفع في الحديث بلحاظ مقام الجعل والتشريع يكون الوضع بجعل التكليف والرفع بنفيه كما هو ظاهر، نعم **قد يقال:** ظاهر الرفع إزالة الشيء بعد وجوده، وهذا ينحصر على موارد النسخ ولذا يقال: إن المراد من الرفع في المقام هو الدفع بعدم إيجاب التحفظ والاحتياط أو بلحاظ مقام الإثبات، حيث يعم الخطاب الأولي لبعض الموارد في بعض فقرات الحديث كالاضطرار والإكراه أو بلحاظ أن التسعة ولو في بعضها كانت موضوعة عن الأمم السابقة.

وعلى الجملة فإسناد الرفع إلى «ما لا يعلمون» لا عناية فيه كما لا عناية في إسناده إلى «ما استكرهوا عليه، وما اضطروا إليه» بل لو كان المنفي الفعل الاضطراري والإكراهي في التكوين إدعاءً لا في مقام التشريع والجعل كما ذكرنا فلا محذور في كون إسناد شيء إلى أمرين، ويكون إسناده إلى أحدهما حقيقة وإلى الآخر مجازاً، كما في قولك عند سقوط المطر الكثير الشديد يجري النهر والميزاب، أو يجري الماء والميزاب، فإن استعمال اللفظ في أكثر من معنى غير إضافة معنىً إلى أمرين، ولا يحتاج في الثاني إلى كون المستعمل أحول العينين، نعم المراد بالرفع الدفع وعدم الجعل حقيقة.

وقد يقال: باختصاص فقرة «رفع ما لا يعلمون» إلى الشبهات الموضوعية بتقريب أن الرفع في الحديث لم يسند إلى كل واحد واحد من الأمور التسعة بنسبة مستقلة ليمكن أن يكون الإسناد في بعضها حقيقياً وفي بعضها بالمجاز، كما في

. . . .

المثال. بل الرفع أسند إلى عنوان التسعة بنسبة واحدة، ولا يجوز في النسبة الواحدة إلّا كونها حقيقياً أو مجازياً، وحيث لا يمكن أن يكون الإسناد في «ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه» حقيقياً، وأنه لا بد من تقدير الأثر والمؤاخذة يكون الأمر فيما لا يعلمون أيضاً كذلك، ومعه يختص ما لا يعلمون بالشبهة الموضوعية؛ لأنّ استحقاق العقاب والمؤاخذة يكون على الفعل أو الترك لا على التكليف، ولكن لا يخفى أن عنوان التسعة انحلالي ومع الانحلال لا يفرق بين ذكر كل واحد من التسعة بنحو الانحلال أو بنحو الاستقلال.

وذكر النائيني ﷺ أنه لا عناية في إرادة الدفع من الرفع، فإن الرفع والدفع بمعنى واحد بناءً على ما هو الصحيح من حاجة الممكن إلى العلة في البقاء كما في حاجته إليها في الحدوث، وأن علة الحدوث بنفسها لا تكفي في البقاء، فإنه بناءً على ذلك يكون الرفع أيضاً لمزاحمة المانع لمقتضى الشيء في الأكوان المتجددة ولا يصح إطلاقه إذا كان انتفاء الشيء بانتفاء مقتضيه كما هو الحال في إطلاق الدفع أيضاً، وبتعبير آخر لا يطلق الدفع إلّا إذا كان المانع مزاحماً لمقتضي الشيء في تأثيره والحال في الرفع أيضاً كذلك، نعم لو قيل بعدم حاجة الممكن في بقائه إلى علة يكون الرفع مغايراً للدفع، ولكن هذا القول غير صحيح، فإسناد الرفع بمعناه الحقيقي إلى «ما لا يعلمون» بلا عناية.

وأورد المحقق العراقي ﷺ بأنه لو كان كلمة (رفع) موضوعاً لانتفاء الشيء من جهة مانعه أي المانع لمقتضيه يكون الأمر كما ذكره، حيث يكون لفظ الدفع والرفع مترادفين، وأما إذا فرض أنه موضوع لانتفاء الشيء من جهة المانع لمقتضيه مع سبق وجوده فتصحيح صدق الرفع على الدفع بتدريجية إفاضة الفيض على الشيء يكون

فالإلزام المجهول مما لا يعلمون، فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً، فلا مؤاخذة عليه قطعاً.

لا يقال: ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية، كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً، فلا دلالة له على ارتفاعها.

فإنه يقال: إنها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً، إلّا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره وباقتضائه، من إيجاب الاحتياط شرعاً، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاقه العقوبة على مخالفته.

من إثبات اللغة بالعرفان.

أقول: المتبادر من الرفع قطع استمرار الشيء ومن الدفع المنع عن الحدوث فلابد من أن يكون في استعمال الرفع في مورد الدفع من عناية، وكأنه قطع الاستمرار، غاية الأمر بناءً على عدم حاجة الممكن في بقائه إلى علة يكون قطع استمرار وجود الشيء بإيجاد القالع والمزيل لوجوده، وبناءً على حاجته إلى العلة في بقائه ـ كما هو الصحيح ـ يكون بإيجاد المانع عن المقتضي لوجوده في الزمان اللاحق، ولكن هذا في غير الاعتباريات، فإن ثبوت الأمر الاعتباري بجعله واعتباره سعةً وضيقاً، كما أن عدم المنشأ يكون بعدم جعله واعتباره، سواء قيل في الممكن بحاجته في بقائه إلى العلة أو قيل باستغنائه عنها، فيكون المراد من رفع الحكم في الحقيقة بنسخه، والإزالة بمعنى إلغاء الاعتبار، وهذا لا يتحقق في الأحكام الشرعية حقيقة والمتصور في الأحكام الشرعية عدم جعل الحكم وسيعاً من الأول بالإضافة إلى الزمان الثاني، أو الحالة الطارئة، وهذا بالاضافة إلى الأحكام الشرعية في مقام الجعل، وأما بحسب مقام الفعلية يكون ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه وبقائه ببقاء موضوعه، وعلى كل تقدير فلابد من لحاظ العناية في التسعة المرفوعة الواردة في

لا يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتبعاً لإستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول، بل على مخالفة نفسه، كما هو قضية إيجاب غيره.

فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقياً، وإلّا فهو موجب لإستحقاق العقوبة على المجهول، كما هو الحال في غيره من الإيجاب والتحريم الطريقيين، ضرورة أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، ويقال لِمَ أقدمت مع إيجابه؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما.

وقد انقدح بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان منّة على الأمة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه، فافهم.

ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية في «ما لا يعلمون»[١].

الحديث حيث إنها لم تكن مجعولة على الأمة حتى ترفع، كما هو الحال في قوله ﷺ: رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق[١]، وكأن استعمال الرفع عن الأمة بلحاظ ثبوتها في الأمم السابقة في الجملة كما أن الرفع عن الصبي بلحاظ ثبوته في حق البالغين من العاقلين.

مفاد حديث الرفع في ما اضطروا إليه وما إستكرهوا عليه

[١] قد تحصل مما تقدم أن الرفع في «ما لا يعلمون» يعم الشبهة الموضوعية والحكمية، حيث إن الحكم الجزئي في الأول والكلّي في الثاني لا يعلم، ويكون رفعه ظاهرياً بمعنى عدم وضعه الظاهري بإيجاب الاحتياط في الواقعة بخلاف الرفع في سائر الفقرات، فإن الرفع فيها واقعي بمعنى عدم جعل التكليف والوضع بالإضافة

---

١) وسائل الشيعة ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١١.

. . . .

إلى «ما اضطروا إليه، وما استكرهوا عليه»، وهكذا ومن الظاهر أن الاضطرار والإكراه يطرآن على الفعل أو الترك وإذا كان المكلف مضطراً إلى عمل محرم لولا الاضطرار إليه أو مكرهاً عليه فترتفع حرمته.

وبتعبير آخر في الموارد التي يكون الفعل متعلق التكليف لولا الاضطرار والإكراه لا يكون مع طريانهما متعلقاً له، وكذا الحال فيما إذا كان الفعل موضوعاً لحكم يكون في ثبوته له ثقل فلا يترتب ذلك الحكم على ارتكابه إذا كان ارتكابه للاضطرار أو الإكراه سواء كان ذلك الفعل فعلاً خارجياً كشرب الخمر الموضوع لجريان الحدّ والكفارة الموضوع لوجوبهما الإفطار، أو كان فعلاً اعتبارياً كإكراهه على بيع داره أو طلاق زوجته، نعم حيث كان الرفع للامتنان فلا يشمل مثل بيع داره للاضطرار إلى ثمنها.

هذا كله بالإضافة إلى الفعل المتعلق به التكليف أو الفعل الموضوع لحكم تكليفي أو وضعي فإن تعلق الإكراه أو الاضطرار بهما ظاهر، وأما إذا أُكره على ترك فعل تعلق التكليف بإيجاده أو كان تركه موضوعاً لحكم آخر ففي شمول «ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه» إشكال، كما إذا أُكره المكلف على ترك صلاته في وقتها ووجه الإشكال أن ترك الصلاة في وقتها غير متعلق للحرمة، ليقال ترتفع الحرمة عنه مع الإكراه عليه، فإن الوجوب تعلق بإيجادها والواقع عليه الإكراه تركها، نعم لو قيل بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيمكن دعوى أن مقتضى رفع الإكراه ارتفاع الحرمة عن تركها، ورفع الحرمة عن تركها يكون برفع الوجوب عن فعلها، ولكن من ينكر النهي عن الترك ويلتزم بأن المرفوع هو الحكم عما طرأ عليه الإكراه والاضطرار يشكل عليه التمسك بالحديث.

. . . .

بل عن المحقق النائيني ﷺ أن حديث الرفع لا يعم ما إذا كان ترك فعل موضوعاً لتكليف أو حكم وضعي، كما إذا نذر شرب ماء دجلة فأُكره على تركه أو اضطر إلى تركه أو نسي شربه، فإنه لو لم يكن في خطاب حنث النذر وترتب الكفارة ظهور في أنها تترتب على التعمد والالتفات إلى الحنث، لقلنا بترتب الكفارة على ترك شربه ولو كان عن إكراه أو اضطرار أو نسيان، وذلك فإن شأن الرفع تنزيل الموجود معدوماً لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، فإن تنزيل المعدوم موجوداً وضع لا رفع، والمفروض أنه لم يصدر عن المكلف فعل وإذا لم يمكن أن يكون عدم الشرب مرفوعاً بجعله كالشرب فلا مجال لدعوى عدم تحقق عنوان الحنث لينتفي وجوب الكفارة، ولكن لا يخفى ما فيه فإن جريان رفع الإكراه والاضطرار في الموارد التي يكون ترك الفعل موضوعاً لحكم تكليفي أو وضعي مما لا ينبغي التأمل فيه، فإن عنوان الفعل لم يذكر في الحديث ليدعي انصرافه إلى الارتكاب، بل المذكور فيه عنوان ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه ويتعلق كل منهما على ترك فعل كما يتعلق على ارتكابه، ومعنى رفع ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه ليس بمعنى تنزيل الفعل منزلة عدمه ونقيضه، بل رفعه في مقام التشريع عدم جعل الأثر المجعول له لولا الإكراه أو الاضطرار وحنث النذر ومخالفته الموضوع لوجوب الكفارة ينطبق على ترك المنذور واختيار نقيضه سواء كان المنذور فعلاً أو تركاً، وأما بالإضافة إلى موارد إيجاب الفعل وطريان الاضطرار أو الإكراه على تركه فلا ينبغي التأمل أيضاً في جريان رفع ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه فيه، كما إذا أُكره على ترك صلاته في وقتها فإن الرفع والوضع كما يتعلق بمقام التشريع وجعل الحكم كذلك يتعلق بمقام امتثاله حيث إن الامتثال أيضاً قابل للرفع والوضع كما في موارد حكومة لا تعاد

. . . .

وقاعدة الفراغ والشك في الإتيان بفريضة الوقت قبل خروجه إلى غير ذلك، وأورد العراقي ﷺ على ما ذكره النائيني في عدم شمول ماستكرهوا عليه وما اضطروا إليه لموارد الاضطرار إلى ترك الواجب أو الإكراه عليه، فإنَّ الرفع تنزيل الموجود معدوماً لا تنزيل المعدوم موجوداً، فإنه وضع بأنا نفرض أن المكلف قد علم بتعلق نذره بشرب أحد المايعين ولا يدري تعيينه، وأُكره أو اضطر إلى ترك شرب أحدهما معيناً أو غير معين، فلابد من التزامه بوجوب الوفاء بالنذر وإحراز موافقته القطعية بشربهما مع أنه لا يمكن الالتزام إلّا بالتكليف التوسطي، أي لزوم الموافقة الاحتمالية وليس هذا إلّا من جهة رفع الإضطرار.

أقول: لا يخفى ما في الإيراد فإنه لو أغمض عما ذكر والتزم بأن حديث رفع الاضطرار لا يشمل ترك الواجب لا يجب في المثال شربهما، فإنه إذا كان الاضطرار إلى ترك شرب المعين وكان النذر متعلقاً بشربه يرتفع وجوب شربه بقاعدة نفي الضرر ونفي الحرج الشامل لوجوب الوفاء بالنذر، وإن تعلق الاضطرار بترك شرب أحدهما لا بعينه فأيضاً كذلك، فإن الضرر المتوعد به في الإكراه أو المتوجه إليه في صورة الاضطرار مما يجب التحفظ عنه، فالعلم الإجمالي بوجوب شرب أحدهما لا يجب موافقته القطعية لما ذكر في محله من كون لزوم الموافقة القطعية لحكم العقل بتحصيل الأمن من احتمال مخالفة التكليف الواصل، والعقل لا يحكم بلزوم الموافقة القطعية الموجبة للمخالفة القطعية لتكليف آخر، فيتعين في الفرض لزوم المخالفة الاحتمالية.

وعلى الجملة مفاد الحديث رفع تكليف يضطر المكلف إلى ترك امتثاله أو يكره عليه، ولكن الحديث لا يثبت التكليف بغير ما يضطر إليه، حيث إن شأن رفع

. . . .

الاضطرار أو الإكراه الرفع لا إثبات غيره، فإذا اضطر المكلف إلى ترك جزء أو شرط من متعلق التكليف في تمام الوقت المضروب شرعاً لذلك الواجب يكون رفع الجزء أو الشرط بعدم التكليف بالفعل المشتمل لذلك الجزء أو المقيد بذلك الشرط، ولكن لا يثبت التكليف بالخالي عنه، وكذا الحال إذا كان الفعل الخاص موضوعاً لحكم تكليفي أو وضعي واضطر المكلف إلى ترك ذلك الفعل الخاص فلا دلالة في الحديث على ترتب ذلك التكليف أو الوضع على ترتبهما على الفعل بلا تلك الخصوصية كما اعتبر الشارع القضاء من المجتهد نافذاً في حق المترافعين، فلا يدل حديث رفع الاضطرار على نفوذه من مطلق العالم وإن لم يكن مجتهداً، وهكذا حيث إن مقتضى حديث رفع ما اضطروا إليه أو ما إستكرهوا عليه هو رفع الأثر المترتب على الفعل لولا الإكراه والاضطرار عند طريانهما، لا إثباته لفعل آخر بل لا يرتفع ذلك الأثر عن ذلك الفعل في الموارد التي يكون عدم ترتبه على الفعل عند الاضطرار على خلاف الامتنان، كبيع المضطر داره لحاجته إلى ثمنها، كما أنه لو قام في مورد دليل على ثبوت التكليف بالفعل الخالي عن الشرط أو الجزء كما في الاضطرار إلى ترك بعض ما يعتبر في الصلاة يؤخذ به، وليس هذا راجعاً إلى استفادته من رفع الاضطرار، كما أنه إذا قام الدليل على ترتب الأثر على الفعل الخالي عن الخصوصية كترتب النفوذ على قضاء قاضي التحكيم يؤخذ به.

لا يقال: ما الفرق بين رفع ما اضطروا إليه وما إستكرهوا عليه وبين رفع ما لا يعلمون، فإنهم ذكروا مع تردد الواجب الارتباطي بين الأقلّ والأكثر تجري البراءة في ناحية جزئية المشكوك أو شرطيته، فيكتفى في امتثال الواجب بالأقل، مع أن رفع الجزئية والشرطية تكون برفع التكليف النفسي المتعلق بالأكثر ولا علم بتعلقه بالأقل بنحو اللابشرط.

. . . .

فإنه يقال: الرفع في موارد الاضطرار والإكراه والنسيان أي نسيان الجزء أو الشرط في جميع الوقت واقعي ولا يكون في البين مثبت للتكليف بالإضافة إلى الباقي في حديث الرفع، وهذا بخلاف دوران المأمور به بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فإن الرفع عند عدم العلم بالإضافة إلى الأكثر رفع ظاهري فيختص الرفع بالإضافة إلى ترك المأمور به من ناحية ترك الجزء المشكوك أو الشرط المشكوك، فإن ثبوت التكليف بالإضافة إلى الأقل معلوم فإن الأمر به نفسياً أو ضمنياً معلوم وكذا ترتب العقاب في تركه محرز فلا يجري فيه قبح العقاب بلا بيان أو «رفع عن أُمتي ما لا يعلمون»، بخلاف ترك المشكوك فإن تعلق التكليف به ولو ضمنياً أو ترتب العقاب في تركه غير محرز، وبتعبير آخر التكليف الموجود في البين قابل للتبعّض في التنجيز، أضف إلى ذلك أن رفع التكليف بالأقل ولو بنحو اللابشرط خلاف التوسعة فلا مجرى فيه لأصالة البراءة كما هو الحال في دوران الأمر الواجب بين المطلق والمقيد، حيث إنّ تعلق التكليف بالجامع بين المطلق والمقيد محرز وجريان البراءة في ناحية تعلق الوجوب بالمطلق ممنوع لكون رفعه الظاهري على خلاف الامتنان مع فرض العلم بالتكليف بالجامع بخلاف جريانها في ناحية المشروط والمقيّد.

عدم جريان أصالة البراءة عند الشك في شرطية شيء للمعاملة أو قيديته لها

لا يقال: كما أن لحديث الرفع حكومة ـ بفقرة «ما لا يعلمون وما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه»، ـ ظاهرية أو واقعية بالإضافة إلى قيود متعلق التكليف، فليكن كذلك بالإضافة إلى القيود المعتبرة في صحة المعاملات فيرجع في القيد المشكوك اعتباره في المعاملة إلى أصالة البراءة أو في ترك القيود المعتبرة للاضطرار أو الإكراه برفع الاضطرار والإكراه.

. . . .

فإنه يقال معنى كون شيء قيداً للمعاملة تعلق الامضاء بأفرادها الواجدة لذلك القيد، فالأفراد الخالية عنه لم يتعلق بها الإمضاء وليس في الافراد الخالية أثر ليقال برفعه يرفع الإكراه والاضطرار.

وبتعبير آخر: الإمضاء يتعلق بنحو الانحلال بانحلال المعاملة، فما وجد منها واجداً للقيد تعلق بها الإمضاء، والأصل عدم تعلق الإمضاء بغير الواجد فلابد في إثبات الإمضاء حتى بالإضافة إلى الفاقد من إطلاق أو عموم في دليل اعتبار تلك المعاملة أو قيام دليل خاص على إمضاء الفاقد أيضاً، هذا بالإضافة إلى فقرة ما لا يعلمون، وأما بالإضافة إلى صورة الإكراه أو الاضطرار أو النسيان فليس في الفاقد أثر حتى ينفى ذلك الأثر برفع الإكراه أو الاضطرار وثبوت الإمضاء ليس رفعاً، بل من إثبات الأثر الذي لايدخل في مدلول حديث الرفع، وبالجملة الشرطية والقيدية للمعاملة ينتزع من عدم انحلال الإمضاء بالإضافة إلى الأفراد الفاقدة وعدمهما ينتزعان من الانحلال، والأصل العملي مقتضاه عدم الانحلال في مقام الثبوت حتى بالإضافة إلى فقرة «ما لا يعلمون».

تذييل ـ الظاهر اختصاص الرفع في «ما لا يعلمون» برفع الحكم الإلزامي المحتمل فعلاً أو تركاً، وأما إذا علم بعدم الإلزام ودار أمر الفعل بين الإستحباب وعدمه فلا مجرى لحديث الرفع، حيث لا ثقل في استحباب الفعل كما لا مجرى للبراءة العقلية، حيث إن عدم العقاب فعلاً أو تركاً معلوم.

وقد يقال: إن عدم جريان مثل حديث الرفع إنما هو في احتمال الإستحباب النفسي للفعل، وأما الاستحباب الضمني كما إذا شك في أن المستحب هو الأقل أو الأكثر أو المطلق والمشروط فيمكن نفي دخالة المشكوك في المطلوب بحديث الرفع حيث لولا الرفع لما أمكن الإتيان بالأقل بداعوية الأمر المتعلق به أو بالأكثر، بل

فإنّ ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً، وإن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه، فإنه ليس ما اضطروا وما استكرهوا... إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة.

نعم لو كان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين مما لا بد منه أيضاً. ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها، أو تمام آثارها التي تقتضي المنّة رفعها، كما أنّ ما يكون بلحاظه الإسناد إليها مجازاً، هو هذا، كما لا يخفى.

فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الأمة، كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق

لابد في إحراز امتثال الأمر المعلوم من الإتيان بالأكثر حيث إن الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلقه أو في ضمن دعوته إلى تمام متعلقه، بخلاف ما إذا جرت البراءة عن تعلقه بالأكثر حيث يثبت أن المتعلق في الظاهر هو الأقل.

لا يقال: تبعّض الوجوب في التنجز على تقدير تعلقه بالأكثر أمر معقول، ولذا أمكن جريان البراءة عن وجوب الجزء الزائد، حيث يثبت بضم المعلوم بالاجمال تنجز الوجوب حتى على تقدير تعلقه بالأكثر في ناحية الأقل، بخلاف الاستحباب المتعلق بالأقل أو الأكثر فإن استحباب الاحتياط بالإتيان بالأكثر غير مرفوع للعلم بحسن الاحتياط ورجحانه والاكتفاء بالأقل لاحتمال كونه المستحب النفسي لا يحتاج إلى أصالة البراءة، كما أن الإتيان بالأقل بداع الأمر به مهملاً لا يحتاج إليها وتعلقه به بنحو اللابشرط لا يثبت بالبراءة.

والصدقة والعتاق.

ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر إليه وغيره، مما أخذ بعنوانه الثانوي إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي[١].

فإنه يقال: معنى البراءة عن جزئية المشكوك أو قيديته، الحكم بتبعض الامتثال على تقدير تعلق الأمر بالأكثر بمعنى اكتفاء الشارع بالأقل مادام الجهل ولو على تقدير تعلق الأمر ثبوتاً بالأكثر.

[١] الظاهر اختصاص الرفع في فقرة «ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه والخطأ والنسيان» بالحكم المترتب على الفعل لولا الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان، فإن مقتضى الحديث كون هذه العناوين رافعة سواء كان الحكم الثابت للفعل لولاها من الحكم بالعنوان الأولي أو بالعنوان الثانوي، نعم الأثر الثابت للفعل بنفس هذه العناوين لا يرتفع، فإن هذه العناوين موجبة لثبوته فلا يرتفع بها، نعم هذا في غير الحسد والوسوسة في الخلق والطيرة، فإن المراد من الرفع بالإضافة إليها عدم جعل تكليف على المكلف فيها، وعلى ذلك فليس في جعل حكم للفعل بأحد العناوين الرافعة مثل وجوب سجود السهو المترتب على نسيان السجدة، أو وجوب الكفارة في القتل خطأ والدية فيه تخصيص في الحديث.

لا يقال: لا مانع عن كون مدلول الحديث رفع الفعل المكره عليه أو المضطر إليه ونحوهما في مقام التشريع، بأن لم يجعل عند الاضطرار إليه حكم وتكليف سواء كان الحكم بعنوانه أو بعنوان الاضطرار أو الإكراه عليه، وكذا الحال في الخطأ والنسيان، وعلى هذا تكون الموارد التي ثبت فيها تكليف عند الاضطرار إلى فعل أو الإكراه عليه والخطأ والنسيان تخصيصاً في الحديث.

أقول: الجمع بين اللحاظين لو لم نقل بامتناعه فلا ينبغي التأمل في أنه خلاف

ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع، والموضوع للأثر مستدع لوضعه، فكيف يكون موجباً لرفعه؟

لا يقال كيف؟ وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان، يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها.

فإنه يقال: بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها، ضرورة أن الإهتمام به يوجب إيجابهما، لئلّا يفوت على المكلف، كما لا يخفى.

ومنها: حديث الحجب وقد انقدح تقريب الإستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع[١].

الظاهر، وذلك فإن الموارد التي يكون الاضطرار أو الإكراه رافعاً لما تعلق بالفعل من التكليف به والحكم عليه لولا الإضطرار أو الإكراه، يلاحظ ذلك التكليف في مقام الجعل، ويقيد التعلق بالفعل أو الحكم عليه بعدم طرو عنوان الإكراه والاضطرار، حيث إن التكليف لا يرتفع عن متعلقه أو موضوعه عند طريان عنوان إلّا بأخذ عدم طريانه عليهما عند الجعل، ومعنى رفعهما بلحاظ الأثر لنفسهما أنه لم يلاحظ في مقام التشريع حصولهما في الخارج، بأن يجعل الحكم لحصولهما أو التكليف بإيجادهما نظير رفع الحسد والوسوسة والطيرة والجمع بين لحاظ عدم طروهما وعدم لحاظ حصولهما في مقام التشريع بالإضافة إلى الفعل الواحد غير ممكن، وعلى تقدير التنزل والإغماض فلا أقل من أن الجمع يحتاج إلى قرينة، وبما أن الحديث قد طبق على نفي الحكم الثابت للفعل بطريان الإكراه عليه، فيعلم كون الرفع المشار إليه بالإضافة إلى الأحكام والتكاليف الثابتة للأفعال وأنها ترتفع عنها بطريان تلك العناوين في الموارد التي يكون في الارتفاع امتنان.

أدلة أصالة البراءة

[١] من الأخبار التي استدل بها على البراءة في الشبهات الحكمية ما رواه الكليني عن

. . . .

أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[١] ووجه الاستدلال كون التكليف والإلزام والحكم الوضعي الموضوع لهما محجوباً علمه عن العباد فرع ثبوته واقعاً، وحيث إن العلم بحكم لا يمكن أن يكون مأخوذاً في ثبوت ذلك الحكم فيكون رفعه عند حجب علمه رفعاً ظاهرياً، بمعنى عدم وجوب الاحتياط فيه، وأن العباد لا يؤخذون بالمحجوب من التكليف والحكم، ولا يجري في الحديث ما جرى في حديث الرفع من كون «رفع ما لا يعلمون» ناظراً إلى الشبهات الموضوعية، فإن الوارد في الحديث من الموصول بملاحظة صلته لا يعم الشبهات الموضوعية.

نعم، قد يناقش في الاستدلال بها على البراءة في الشبهات الحكمية بأنه ناظر إلى الأحكام التي لم يبيّنها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله للناس وأوكل بيانها إلى وصيّه الأخير عليه آلاف التحية والسلام، وتلك التكاليف والأحكام غير واردة في بحث البراءة في الشبهات الحكمية، فإن الكلام فيها في المشتبهات الحكمية التي بيّنها الشارع وقد خفيت بعضها عنا بفعل الظالمين والطوارئ الخارجية.

وكون علم تلك التكاليف محجوباً عن العباد غير مستند إلى الله سبحانه، وإنما يصح الإسناد إليه في خصوص ما أشرنا إليه من التكاليف والأحكام وكأن الماتن رحمه الله قد سلّم بالإشكال حيث لم يذكر جواباً عن ذلك.

ولكن الصحيح المناقشة غير صحيحة فإنه كما يصح إسناد الحجب إلى الله

١) وسائل الشيعة ٢٧:١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

. . . .

سبحانه لعدم تعلق مشيئته لوصول الحكم إلى العباد في القسم المشار إليه، كذلك الحال في القسم الثاني أيضاً، حيث لو كانت مشيئته بوصولها إلى العباد لأمر الوصي الأخير سلام الله عليه بالظهور وإبلاغها لنا، ولعله لذلك لم يناقش صاحب الوسائل في دلالته على البراءة ولكنه خصّها بالشبهات الوجوبية بدعوى أنه قد ثبت الأمر بالتوقف وترك الاقتحام في الشبهات التحريمية بالأخبار الواردة في تثليث الأُمور وغيرها، وقال: لو وجب الاحتياط في الشبهات الوجوبية أيضاً لزم التكليف بما لا يطاق، إذ كثير من الأفعال أمرها دائر بين الوجوب والحرمة، ولذا لا يجب الاحتياط في الشبهة الوجوبية إلّا إذا علم التكليف في خصوص الواقعة إجمالاً كالقصر والتمام والجمعة والظهر وجزاء واحد للصيد الواحد أو جزاءين على شخصين[1].

أقول: لا يخفى ما في كلامه من التعليل لعدم جريان البراءة في الشبهات التحريمية ووجه رفع اليد عن إطلاق الحديث فيها والأخذ به في الشبهات الوجوبية، ويأتي التعرض لذلك في أدلة القائلين بوجوب الاحتياط.

وربما يقال: بأن الحديث كحديث الرفع يعم الشبهات الموضوعية أيضاً، حيث إن الله لو تعلّقت مشيئته بعدم كون علمها محجوباً لأوجد مقدمات العلم بها فمع عدم إيجاد مقدماته يصح إسناد الحجب إلى الله سبحانه.

وفيه، أن الحديث لا تعم الشبهة الموضوعية فإنه لو تمكن المكلف فيها من العلم بحال الموضوع لا يكون العلم بها محجوباً من قبل الله سبحانه، فالحجب مستند فيها إلى نفس المكلف، بل لا يعمّها بعد الفحص وعدم العلم بها أيضاً، فإن

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:١٦٣، ذيل الحديث ٣٣.

إلّا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إليه تعالى.

ومنها: قوله ﷺ كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه[١]. الحديث،

ظاهر الحديث أن حجب اللّٰه علم الشيء هو الموجب لرفعه عنهم، والأمر في الشبهة الموضوعية ليس كذلك، فإن الموجب للرفع فيها نفس الحجب لا حجب اللّٰه سبحانه.

ثم إن الحديث مروي في الكافي في باب حجج اللّٰه على خلقه بالسند السابق: «ما حجب اللّٰه عن العباد فهو موضوع عنهم»[١]، والظاهر عدم الفرق في المفاد حيث إن ظاهر حجب اللّٰه الشيء عدم إعطاء طريق العلم به لهم، سواء كان ذلك من قبيل التكليف المتعلق بالأفعال أو من الاعتقاديات على تقدير العلم بها كما لا يخفى.

[١] وقد يستدل على البراءة في الشبهات الحكمية بروايات الحل، وترك الماتن الاستدلال بها غير ماورد فيما رواه الكليني ﵀ عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبداللّٰه ﵇ حيث ورد في صدره: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه»[٢]، ووجه الاستدلال ما أشار إليه في المتن من دلالته على حلية ما لم يعلم حرمته، سواء كان ذلك في الشبهة الموضوعية أو الحكمية، بأن يكون عدم العلم بحرمته لعدم تمام الدليل عليه، وكان ذكر ما يجري في الشبهة الموضوعية بعده لا يوجب اختصاص الصدر بها.

نعم الحديث لا يعم الشبهات الوجوبية إلّا أن ذلك غير مهم، فإنه إذا ثبت اعتبار

---

١) الكافي ١:١٢٦.

٢) الكافي ٥:٣١٣، الحديث ٤٠.

. . . .

أصالة البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية يلتزم بها في الشبهة الوجوبية أيضاً لعدم احتمال الفرق، بل يمكن أن يقال: بعمومه للشبهة الوجوبية أيضاً لدوران أمر الترك فيها بين الحلال والحرام بناءً على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام.

وقد ترك الشيخ الأنصاري ﷺ الاستدلال بهذا الحديث، وذكر صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله ﷺ[1] ونحوها رواية معاوية بن عمار: «كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال ابداً حتى تعرف الحرام منه فتدعه بعينه»[2] ورواية عبدالله بن سنان عن عبدالله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر ﷺ «عن الجبن [إلى أن قال]: سأخبرك عن الجبن وغيره: كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك»[3] والظاهر أن إعراض الماتن عن الاستدلال بهذه الروايات وجود القرينة فيها على اختصاصها بالشبهة الموضوعية، والقرينة تقسيم الشيء وفرض الحلال والحرام منه والحكم بحلية ما يشك من أنه من قسمه الحلال أو من الحرام حتى يعلم أنه من قسمه الحرام، وهذا يجري في الشبهة الموضوعية، حيث يكون العلم بوجود القسم الحرام منه خارجاً كقسمه الحلال، منشأً للشك في الفرد المشكوك منه كما إذا لم يعلم أن هذا العصير من قسمه المغلي الذي لم يذهب ثلثاه أو أنه من قسمه الحلال الذي ذهب ثلثاه، أو أن هذا اللحم من قسم المذكى أو من قسم غير المذكى إلى غير ذلك، وهذا بخلاف الشبهة الحكمية فإن الشك فيها في حرمة شيء أو حليته لتردد أمره بأن يجعل الشارع الحرمة فيه أو الحلية، ومنشأ

---

١) وسائل الشيعة ١٧:٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

٢) وسائل الشيعة ٢٥:١١٩، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٧.

٣) المصدر السابق: ١١٧، الحديث الأول.

. . . .

الشك فيه فقد النص فيه أو إجماله أو تعارضه على ما تقدم، وعلى ذلك فروايات الحل التي ورد فيها فرض الحلال والحرام في الشيء تكون مختصة بالشبهة الموضوعية، ولا يمكن الاستدلال بها على البراءة في الشبهات الحكمية التي هي مورد الكلام في المقام.

ودعوى أنه يمكن تحقق القسمة الفعلية في الشبهة الحكمية أيضاً كاللحم المذكى فإن قسماً منه حلال كما إذا كان من لحم الغنم ونحوه، وقسماً منه حرام كلحم الذئب ويشك في المذكى من لحم الأرنب أنه حلال أو حرام لا يمكن المساعدة عليها؛ لما ذكر من أن منشأ الشك في لحم الأرنب فقد النص أو إجماله أو تعارضه، لا وجود قسمي الحلال والحرام من المذكى خارجاً، وذكر المحقق النائيني ﷺ في توجيه الاستدلال على البراءة بمثل صحيحة عبدالله بن سنان أن الشيئية تساوي الوجود الخارجي والوجود الخارجي غير قابل للقسمة، بأنْ يكون لوجود واحد قسمان، فيكون المراد من قولهم فيه حلال وحرام احتمال كونه حلالاً أو حراماً، وهذا كما ينطبق على الشبهات الموضوعية كذلك يجري في الشبهات الحكمية أيضاً.

وفيه أن عنوان الشيء ينطبق على الطبيعي، والمراد أن الطبيعي الذي فيه قسم الحلال وقسم الحرام، فتناول ذلك الطبيعي حلال إلى أن يعلم أنه من قسمه الحرام، وتحقق القسمين في الطبيعي وكونه منشأً للشك يختص بالشبهات الموضوعية كما تقدم، ولو كان المراد الشيء الخارجي فظهور تحقق القسمين قرينة على رجوع الضمير فيه إلى نوعه بطريق الاستخدام المفروض فيه تحقق الحلال والحرام، ثم إن تحقق القسمين من الطبيعي في الخارج وكونه منشأً للشك فيما يريد المكلف تناوله لا يلازم تنجيز العلم الإجمالي؛ لإمكان كون المعلوم بالإجمال من الشبهة غير

. . . .

المحصورة أو المحصورة التي لا تدخل جميع الأطراف في مقدور المكلف، واحتمال كون القسم الحرام مما هو خارج عن ابتلائه وتمكنه أو جريان الطريق الدال على الحلية في ناحية الداخل في الابتلاء، وما ورد في هذه الروايات من تقييد العلم بالحرام بعينه لا ينافي تنجيز العلم الإجمالي إذا تحقق في أطرافه شرايط التنجيز، فإن الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بالحرمة بحيث يوجب الترخيص في المخالفة القطعية غير ممكن، وتقييد الحكم بالحلية إلى معرفة العلم بحرمة نفس المشكوك باعتبار العلم الإجمالي غير المنجز كقوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين، إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله»[1] ثم بعد ظهور كلمة (بعينه) في كونه تقييداً، وأن العلم الإجمالي بوجود الحرام خارجاً لا يوجب الاجتناب عن المشكوك فلا موجب لحملها على التأكيد كما صنع الشيخ قدس سره بدعوى أنه إذا علم حرمة شيء يعلم حرمة نفسه، فإن الحمل على التأكيد في الروايات المتعددة خلاف الظاهر، وعلى ذلك ذكر كلمة (بعينه) قرينة أُخرى على إختصاصها بالشبهات الموضوعية، وأن هذا العلم الإجمالي غير المنجز يكون منشأً للشك في المشكوك، حيث إن هذا العلم الإجمالي وكونه منشأً للشك لا يجري في الشبهات الحكمية، ومن ذلك يظهر الحال في رواية مسعدة بن صدقة[2] وكون قيد (بعينه) في صدرها قرينة على أن الكبرى الواردة فيها مختصة بالشبهات الموضوعية، وقد يذكر أن في الموثقة قرينتين أُخريين على اختصاصها بالشبهة الموضوعية.

إحداهما: ذكر الأمثلة الواردة فيها فكلها من قبيل الشبهة الموضوعية، وثانيتهما:

---

١) وسائل الشيعة ١١٩:٢٥، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٥.

٢) وسائل الشيعة ٨٩:١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

حيث دل على حليّة ما لم يعلم حرمته مطلقاً، ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمته، وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب.

ما ورد فيها من «أن الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة فإن قيام البينة التي أُخذ فيها إحدى الغايتين للحلية لا يكون إلّا في الموضوعات، ولعله لذلك ترك الشيخ ﵀ الاستدلال بها، وربما يقال ذكر قيام البينة إنما يكون قرينة على الاختصاص إذا أُريد منها شهادة العدلين، وأما إذا أُريد منها المبيّن والموضح كما هو معناها اللغوي فلا تكون قرينة عليه، فإن خبر الواحد المعتبر في الأحكام، بيّنة على قول الإمام ﵇ وحكم شرعي ثابت في الشريعة بنحو القضية الحقيقية.

أقول: يكفي في عدم دلالة الرواية على الشبهات الحكمية ذكر قيام البينة، فإن البينة لو لم تكن في زمان الصادق ﵇ بل قبله ظاهراً في خصوص شهادة العدلين فلا أقل من اكتناف الحديث بما يصلح للقرينية، فلا ينعقد له ظهور في عمومه للشبهات الحكمية، بأنْ يكون المراد منها الأشياء كلها على الحليّة حتى تفحص عن حرمتها وتستكشفها أنت أو يقوم مبين ودليل على حرمتها من الخارج، بل ثبوت قاعدة الحلية بهذا الحديث مع ما ذكرنا من ضعف سنده لا يخلو عن تأمل، فإن المراد بقاعدتها أن يحكم بحلية المشكوك في كونه حراماً بما هو مشكوك والأمثلة الواردة فيها ليست كذلك، فإن الحلية فيها مستندة إلى قاعدة اليد أو استصحاب عدم الرضاع والنسب ولا ترتبط الحلية بقاعدة اليد أو الاستصحاب بقاعدتها إلّا أن يكون المراد التنظير، بأن يكون المراد كما أن الحلية في هذه الأمثلة مغياة باستبانة خلافها أو بقيام البينة على خلافها، كذلك الحلية المحكوم بها على كل شيء مشكوك في الحلية والحرمة.

مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمته، فهو حلال، تأمل. ومنها قوله ﷺ: الناس في سعة ما لا يعلمون[١].

---

[١] من الأخبار التي يستدل بها على البراءة في الشبهة الحكميّة ما رواه في المستدرك عن كتاب عوالي اللآلي مرسلاً عن النبي ﷺ قال «الناس في سعة ما لم يعلموا»(١) ووجه الاستدلال دلالة الحديث على كون المكلفين على سعة من تكليف لا يعلمونه بلا فرق بين كونه حرمة فعل أو وجوب فعل فهم مرخصون في ارتكاب الأول وترك الثاني ما لم يعلموا، غاية الأمر يرفع اليد عن إطلاقها في الشبهات الحكمية بتقييد بجهلهم بعد الفحص وعدم علمهم به، والحديث ينفي وجوب الاحتياط فإنه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعةٍ أصلاً، وظاهر الماتن ﷺ عدم الفرق في دلالته على ذلك بين كون (ما) موصولة أو مصدرية زمانية، ولكن الظاهر الفرق بين الموصولة والمصدرية، وأن الموصول مع صلته ينطبق على الإلزام الواقعي على تقديره ويحكم بأن المكلف على سعة منه فلا يجب عليه رعايته بالاحتياط فيه، وأما لو كانت (ما) مصدرية لكانت أدلة الاحتياط واردة على الحديث في الإلزام المشتبه الواقعي، فإن مفاده على المصدرية الزمانية هو كون الناس على سعة زمان عدم علمهم، ومع إيجاب الاحتياط وقيام الدليل عليه يعلم الوظيفة زمان الجهل فلا سعة.

وبتعبير آخر لو كانت (ما) موصولة فظاهره رجوع ضمير المفعول في صلته إلى نفس الموصول فيكون مفاده الناس في سعة من التكليف الذي لا يعلمونه، فهذا ينافي إيجاب الاحتياط فيه، وأما إذا كانت (ما) مصدرية زمانية فالمرجع للضمير

---

١) المستدرك ١٨:٢٠، الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٤. عن عوالي اللآلي ١:٤٢٤، الحديث ١٠٩.

فهم في سعة ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمته، ومن الواضح أنه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً، فيعارض به ما دل على وجوبه، كما لا يخفى.

لا يقال: قد علم به وجوب الاحتياط.

المفعول غير مذكور، والمتيقن لولا الظهور رجوعه إلى الوظيفة زمان الجهل، ومع إيجاب الاحتياط وقيام الدليل عليه لا يفرض زمان للجهل في الشبهة الحكمية بالوظيفة، وبما أن (ما) في الحديث مردّدة ما بين الموصولة والمصدرية فمع الإغماض عن ضعفه سنداً لا يمكن الاستدلال بها على البراءة، بحيث تعارض ما دلّ على لزوم التوقف والاحتياط أو يوجب حمل الأمر بهما على الاستحباب.

وقد يقال: إن مقتضى الاستقراء في مورد استعمال (ما) أنها تكون موصولة عند دخولها على المضارع بخلاف الداخلة على الفعل الماضي، أو ما يكون بمعناه فإنه يحتمل كونها مصدرية والاستقراء لا يقضي بكون الإستعمال على خلاف ذلك غلطاً، إلّا أن مقتضاه أن الاستعمال في خلاف ذلك محتاج إلى القرينة، وبما أن (ما) في الحديث داخلة على المضارع فيصح الاستدلال بها على البراءة، ولكن ما ذكر مبني على ثبوت الحديث متناً كما في المتن، ولكنه في المستدرك: «الناس في سعة ما لم يعلموا» فالمدخول فعل ماضٍ معنىً و(ما) الداخلة على الماضي تكون موصولة كما في قوله: «الناس أعداء ما جهلوا»[1] و**﴿ليس للإنسان إلّا ما سعى﴾**[2] وللمرء ما تعلّم إلى غير ذلك، وتكون مصدرية كما في قوله: هم بخير ما صاموا وصلوا، إلى غير ذلك، فالحديث غير تام سنداً ودلالة.

---

١) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١٨:٤٠٣.

٢) سورة النجم: الآية ٣٩.

فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله؟ نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه، لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقياً، لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً، فافهم.

ومنها: قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي[١].

نعم ورد في حديث السفرة المطروحة في الفلاة وفيها اللحم أنه يؤكل منها، وقال الراوي إنه للمسلم والكافر فأجاب عليه السلام: «هم في سعة ما لم يعلموا» ولكنه حكم في مورد خاص من الشبهة الموضوعية ولا يبعد دعوى أن أرض الإسلام أمارة الحلية والتذكية فلا يتعدى إلى غير مورده من الشبهات الموضوعية فضلاً عن الشبهة الحكمية.

[١] روىٰ في الفقيه في باب وصف الصلاة من فاتحتها إلى خاتمتها عن الصادق عليه السلام «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[1]، واستدل به على البراءة في الشبهات التحريمية، وقد أورد على الاستدلال كما في المتن بأن الاستدلال مبنيّ على أنْ يراد من ورود النهي العلم به ووصول بيانه، حيث ان الموضوع للحكم الظاهري ومنه الحلية الجهل بالتكليف الواقعي، وإرادة العلم والوصول إلى المكلف من الورود خلاف الظاهر، حيث إن مفاد الحديث كون الأشياء على الإباحة الواقعية إلى زمان صدور النهي وورود من قبل الشارع، حيث إن التكاليف الشرعية ومنها حرمة جملة من الأشياء جعلت شيئاً فشيئاً ولم يصدر عن الشارع النهي عن جميع المحرمات دفعة، فقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق» أي مرسل واقعاً حتى يصدر ويرد النهي عنه من الشارع فينتهي أمد الإباحة الواقعية، وظاهر الماتن التسليم بالإيراد

---

١) وسائل الشيعة ٦:٢٨٩، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

. . . .

وأشار إلى ما يمكن أنْ يقال في وجه التمسك به في الشبهات الحكمية بقوله: نعم، ولكن بضميمة أصالة عدم ورود النهي عن المشكوك يحرز الموضوع لبقاء الحلية فيه وإنْ كان الحكم ببقائها من قبيل الحكم الظاهري فيكون نظير ما حكم الشارع بطهارة الماء القليل إلىٰ أنْ يلاقي النجاسة، فباستصحاب عدم ملاقاته النجاسة يحكم بطهارته، غاية الأمر حيث إن إحراز الموضوع للحكم الواقعي بالأصل يكون الحكم المترتب عليه ظاهرياً، وإذا حكم الشارع بحلية شرب التتن إلى صدور النهي عنه وروده، فبالإستصحاب في عدم صدور النهي عنه يكون الحكم بالحلية الظاهرية، ولكن هذه الحلية الظاهرية لا بما هو مشكوك حرمته وحليته كما هو مفاد أصالة البراءة وأصالة الحلية، بل بما هو متيقن إباحته سابقاً والشك في بقائها والحكم بالحلية بهذا العنوان لا يغني عن أصالة الحلية المعبر عنها بأصالة البراءة، فإن الاستصحاب لا يجري فيما إذا ورد النهي عن الشيء في زمان وتحليله في زمان آخر، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، حيث إنه إما لا يجري الاستصحاب في شيء منهما أو يسقطان بالمعارضة على ماهو المقرر في بحث حدوث الحادثين والشك في المتقدم والمتأخر منهما، ودعوى إتمام الحلية فيها بعدم القول بالفصل كما ترى، فإنه إنما يفيد ضميمة عدم القول بالفصل فيما إذا كان المثبت للحكم الظاهري الدليل حيث يتعدى إلى ما لا يحتمل الفرق كالتعدي من الشبهة التحريمية إلى الوجوبية، وأما إذا كان الحكم الظاهري في مورد لحصول الموضوع فيه كحصول الموضوع للحكم الواقعي فلا يتعدى إلى ما لا موضوع له فيه، فإن الفصل لعدم الموضوع لا لاختصاص الحكم والفصل فيه.

أقول: لو كان الحديث منقولاً عن النبي ﷺ وأنه قال كذا لكان ما ذكر في الإيراد

ودلالته يتوقف على عدم صدق الورود إلّا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم، ولكن بضميمة أصالة العدم صح الإستدلال به وتم.

فإنه يقال: وإن تم الإستدلال به بضميمتها، ويحكم بإباحة مجهول الحرمة

على الاستدلال بالحديث على البراءة وجيهاً، ولكنه على ما نقل قول الصادق عليه السلام وفي زمانه كان جميع المحرمات الواقعية مجعولة وصادرة عن الشارع، فيتعين أن يكون المراد بالإطلاق الحكم الظاهري بالحلية، ومن الورود الوصول إلى المكلف بنحو متعارف فإن الحكم الظاهري يكون موضوعه الجهل بالحكم الواقعي لا محالة، وعليه فهذا الحديث لاختصاصه بالشبهة الحكمية أوضح، ولذا تصدى صاحب الوسائل رحمه الله لتأويله وتوجيهه ومما ذكرنا من كون الإباحة الواقعية للأشياء إلى صدور النهي عنها خلاف ظاهره مع كون القائل الإمام عليه السلام يظهر أن الأمر كذلك لو كان المراد بالإطلاق اللاحرجية العقلية الثابتة لكل فعل قبل تشريع الحرمة والنهي عنه، مع أن اللاحرجية العقلية ليس حكماً شرعياً ليحمل عليه كلام الشارع فما ذكره النائيني رحمه الله في معنى الحديث من كون الأشياء على اللاحرجية عند سكوت الشارع حتى يثبت تشريع الحرمة، وفرع على ذلك عدم إمكان التمسك به على أصالة البراءة والحلية، فإن الكلام في المقام في حرمة الفعل بعد تشريع المحرمات وإبلاغها للناس لا يمكن المساعدة عليه لما ذكرنا من أن بيان أن الأشياء على اللاحرجية العقلية قبل تحريم الشارع لبعضها، أو كل شيء على تلك الحلية حتى يشرع له الحرمة لا يفيد شيئاً إذا صدر هذا الكلام عن الصادق عليه السلام حيث إن المحللات والمحرمات كانتا مشروعتين في الصدر الأول، فإنْ كان بقاء تلك اللاحرجية واقعاً في اعتبار الشارع أيضاً إلى زمان

وإطلاقه، إلّا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً، بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهي واقعاً.

لا يقال: نعم، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

فإنه يقال: حيث إنه بذاك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً، ولا يكاد يعم ما إذا ورد النهي عنه في زمان، وإباحته في آخر، واشتبها من حيث التقدم والتأخر.

لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمته.

فإنه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل، إلّا أنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل، لا الأصل، فافهم.

وأما الإجماع: فقد نقل على البراءة إلّا أنه موهون[١].

النهي عنه فلا يمكن الإلتزام بذلك، فإن الحرمة الشرعية للمحرمات كانت عند تأسيس الشريعة كالمحللات فيها وكان التدريج في إبلاغها وبيانها للناس.

وبالجملة الحلية الشرعية لا تكون مغياة واقعاً ببيان الحرمة كما أن حرمة المحرمات لا تكون مُغياة بشيء من إبلاغها وإنما يكون المغيا بوصول الحرمة الحلية الظاهرية التي يحسن الإعلام بها من الإمام عليه السلام.

[١] ويستدل على البراءة في الشبهات الحكمية بالإجماع، ولكنْ لا يخفى ما فيه فإن أصحابنا الأخباريين قد ذهبوا إلى لزوم التوقف والاحتياط في الشبهات التحريمية فليكن المراد إتفاق غيرهم، ومن الظاهر أن ما يمكن أنْ يكون من أدلة الأحكام هو الإجماع التعبدي لا مطلق الإتفاق على حكم مع ظهور مستندهم لذلك الحكم، فإن هذا الاتفاق مدركي يلاحظ المستند فيه، فإنْ تم يكون الاعتماد عليه

ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جداً.

وأما العقل: فإنه قد استقلّ بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف[١].

لا على الاتفاق، وإلّا يكون المستند مقتضى الدليل والقاعدة، وإذا كان هذا حال الإجماع المحصل فكيف بمنقوله.

[١] وقد يستدل على البراءة بحكم العقل فلا مجال للمناقشة في حكم العقل في قبح العقاب بلا بيان، والكلام في المقام في حكم القاعدة في مقابل قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، وفي مقابل ما ورد في الأخبار من الأمر بالاحتياط والتوقف في الشبهات.

وأما الكلام في الجهة الأولى فلا ينبغي التأمل في أنه إذا جرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان في مورد لانتفى فيه احتمال الضرر، أي استحقاق العقاب على الارتكاب كما أنه لو ثبت في مورد استحقاق على الارتكاب لا يكون فيه موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وبتعبير آخر قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل لا يوجب بحكمها، أي لزوم الدفع، ارتفاع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل حصول الموضوع لقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل يلازم عدم حصول الموضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولذا لو قيل بعدم استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل فلا يكون في مورد احتمال العقاب المحتمل موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فوجوب دفع الضرر المحتمل لا يكون محققاً للضرر المحتمل الذي يعد من البيان، وعلى ذلك فإن لم يكن في المشتبه بيان بالإضافة إلى التكليف الواقعي على تقديره فمع حكم العقل بقبح العقاب على مخالفته مع الفحص التام عن موارد احتمال الطريق إليه واليأس من

. . . .

الظفر به لا يكون في ارتكابه احتمال الضرر، فحكم العقل بقبح العقاب يرفع في مورده احتمال العقاب، وهذا معنى ورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة احتمال الضرر، وقد تقدم أن قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل أي العقاب المحتمل لا يوجب ثبوت احتماله، كما هو الحال في كل قضية حقيقية حيث إنها لا تثبت موضوعها.

ثم إنه قد ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ أن دعوى أن قاعدة دفع الضرر المحتمل بيان للتكليف المحتمل في الشبهة الحكمية فلا يقبح بعده المؤاخذة على مخالفته على تقديره واقعاً مدفوعة، بأن لزوم دفع الضرر المحتمل على تقديره لا يكون بياناً للتكليف المجهول، بل يكون بياناً لقاعدة كلية ظاهرية وإنْ لم يكنْ في موردها تكليف واقعاً، فلو تمت القاعدة يكون العقاب على مخالفتها وإنْ لم يكنْ تكليف واقعاً في موردها لا على التكليف المحتمل على تقدير وجوده واقعاً، وأورد على ذلك المحقق النائيني ﷺ بأنا لم نكنْ نترقب مثل هذه الكلمات عن الشيخ ﷺ وذلك فإن لزوم دفع الضرر المحتمل لا يمكن أنْ يكون حكماً مولوياً شرعياً طريقياً؛ لأنّ المفروض أن التكليف المشتبه على تقديره منجز لغرض احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفعه كما في أطراف العلم الإجمالي والشبهة الحكمية قبل الفحص، كما لا يمكن أنْ يكون مولوياً نفسياً لاستقلال العقل ليس في دفع الضرر المحتمل غير عدم الابتلاء به فيكون لزوم دفعه كحكم الشارع بلزوم الإطاعة ارشادياً محضاً، وعلى ذلك فكيف يكون لزوم دفع الضرر حكماً نفسياً ظاهرياً مع أن الظاهرية لا تجتمع مع النفسية، حيث إن الأحكام الظاهرية على تقدير كونها محرزة يكون العقاب على مخالفة التكليف الواقعي لو اتفق الواقع، وعلى تقدير كونها غير محرزة

. . . .

يكون العقاب على تركها بشرط أدائها إلى مخالفة التكليف الواقعي، ثم ذكر ﷺ في ضمن كلماته أن الوجه في عدم كون قاعدة لزوم الدفع بياناً للتكليف المشتبه أنه لا يرفع الشك والاشتباه فيه بأنْ تكون محرزة له.

أقول: قد تقدم أن الأمر بالاحتياط في شبهة لا يرفع الشك في التكليف الواقعي ومع ذلك يصير بياناً له، فالوجه في عدم البيانية ما ذكرنا، أن القاعدة لا توجب ثبوت احتمال العقاب في التكليف المشتبه، بل المذكور فيها حكم على تقدير ثبوت احتمال العقاب في التكليف المشتبه، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع ثبوت احتماله فيه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل عليه، نعم ما أورد على الشيخ ﷺ كلام صحيح وأنه لا يمكن لزوم دفع الضرر المحتمل إلّا ارشادياً حتى من العقل، حيث إن العقل شأنه الإدراك لا الإلزام، فالعقل يرشد إلى تحصيل الأمن من العقاب ولو كان محتملاً له لا جازماً به، وأمّا ما ذكره من الفرق بين الأحكام الظاهرية المحرزة وغير المحرزة بأن العقاب في الثاني على مخالفتها بشرط أدائها إلى مخالفة التكليف الواقعي، وفي المحرزة على نفس مخالفة التكليف الواقعي لو اتفق مجرد دعوى، فإن المأخوذ على المكلف في كلا الموردين التكليف الواقعي، كما هو مقتضى تتبع الاحتجاجات العقلائية في الموردين.

فالمتحصل من جميع ما ذكر أن ثبوت احتمال الضرر في مخالفة التكليف الواقعي إنما يكون بوصول ذلك التكليف إلى المكلف بالنحو المتعارف، أو من حيث وظيفته في مراعاته بإيجاب الاحتياط عليه ولو مع احتماله وعدم زوال شكه ومع عدم وصوله بالنحو المتعارف كما هو فرض فحص المجتهد عن مدارك الأحكام وعدم وجدان طريق مثبت له، وعدم ثبوت إيجاب الشارع الاحتياط فيه، ترفع قاعدة

المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه، فإنهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان.

ولا يخفى أنه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا يكون مجال ها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، كي يتوهم أنها تكون بياناً، كما أنه مع احتماله لا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما ضرر غير العقوبة فهو وإنْ كان محتملاً إلّا أن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً[١].

قبح العقاب بلا بيان احتمال العقاب في ارتكاب الشبهة التحريمية، واحتماله في الترك في الشبهة الوجوبية، هذا مع عدم تمامية دعوى الأخباريين من الدليل على الأمر الوجوبي بالتوقف في الشبهات التحريمية أو بالاحتياط أيضاً حتى في الشبهات الوجوبية، وإلّا يثبت في الشبهات الحكمية احتمال العقاب ولا تجري فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان لثبوت البيان فيها، وهذا الدليل العقلي على البراءة في الشبهات الحكمية ينفع في فرض عدم تمامية دعواهم، إما لقيام القرينة على أن الأمر بالاحتياط والتوقف في الشبهات استحبابي، كما ذكرنا في حديث الرفع وحديث الحجب وغيرهما، أو أن الأخبار الواردة في التوقف قاصرة في نفسها عن إثبات وجوب التوقف كما يأتي.

[١] وقد يقرر عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الشبهات التحريمية بدعوى استقلال العقل بالإقدام على ما فيه احتمال الضرر، واحتمال الضرر متحقق في ارتكاب الشبهة الحكمية التحريمية، فيكون حكم العقل بقبح الإقدام بياناً للتحريم المحتمل على تقديره واقعاً فلا يكون العقاب على مخالفته من العقاب

. . . .

بلا بيان.

وفيه أنه لا سبيل للعقل إلى الحكم بقبح الإقدام على ما فيه الضرر القطعي فضلاً عن الإقدام على ما فيه احتماله، بل ما يحكم به العقل بقبح الإقدام على ما فيه الضرر بمرتبة يكون ظلماً وتعدياً على النفس كجناية الإنسان على نفسه أو عرضه أو في ماله المؤدي إلى الجناية على أحدهما، ويمكن أنْ يقال حكمه بذلك جارٍ حتى في الاقتحام على ما لا يؤمن فيه هذه المرتبة من الضرر، ومن الظاهر أن الملاك في حرمة المحرمات لا يكون الضرر في غالبها فضلاً عن هذا الضرر، فإن اللازم في المحرمات وجود المفسدة فيها، والمفسدة لا تنحصر على الضرر ولا يكون حكم للعقل بقبح الإقدام على ما فيه المفسدة فضلاً عن ما فيه احتمالها، والشاهد لذلك إقدام العقلاء على ما لا يؤمن فيه المفسدة بل فيه احتمال الضرر ببعض مراتبه لبعض الدواعي، كيف وقد أذن الشارع في الارتكاب في الشبهة الموضوعية التحريمية ولا يرخص الشارع في ارتكاب القبيح، وما ذكر الشيخ الطوسي ﷺ في مسألة أن الأشياء على الحظر أو الإباحة من حكم العقل بقبح الإقدام على ما فيه احتمال المفسدة[1] لا يمكن المساعدة عليه كما أشرنا إليه من شهادة ديدن العقلاء وسيرتهم على خلافه.

ثم إنه قد يستدل على البراءة في الشبهات الحكمية باستصحاب البراءة وتقريره من وجهين؛ لأنّ للأحكام المجعولة في الشريعة مرتبتين كما هو الحال في كل حكم مجعول بنحو القضية الفعلية، مرتبة الجعل يعني الإنشاء، ومرتبة الفعلية،

---

١) العده في اصول الفقه ٢:٧٤٢، طبعة مؤسسة البعثة.

. . . .

ويقال بجريان الإستصحاب في عدم جعل الحرمة بنحو القضية الحقيقية؛ لأنّ جعلها أمر حادث مسبوق بالعدم، ويورد على هذا التقريب بإيرادين.

الأول: أن عدم جعل المتيقن سابقاً أمر أزليّ غير منتسب إلى الشارع والمطلوب فعلاً إثبات نسبة عدم الجعل إلى الشارع، وهذا غير مسبوق بحالة سابقة محرزة، **وفيه** أن عدم الفعل في زمان يمكن للفاعل الفعل فيه عين انتساب عدمه إليه، فبقاء عدم جعل الحرمة لشرب التتن عند جعل الشريعة بعينه انتساب عدم جعل حرمته إلى الشارع فيستصحب عدم الجعل إلى آخر جعل أحكام الشريعة.

والإيراد الثاني: أن نفي الجعل بنحو القضية الحقيقية بالإستصحاب لا يثبت عدم حرمة شربه فعلاً، فإثبات عدم المرتبة الأولى بالإضافة إلى إثبات عدم المرتبة الفعلية مثبت.

وبتعبير آخر المطلوب وما يترتب عليه الانبعاث والانزجار هو إحراز التكليف الفعلي أو عدمه، والإستصحاب في عدم الجعل بالإضافة إلى عدم الحرمة الفعلية من قبيل الأصل المثبت، ولكن لا يخفى ما فيه أيضاً فإن الحكم الفعلي عين الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية والفعليّة وعدمها في الحكم ناشٍ عن الفعليّة، والتقدير في ناحية موضوعه؛ فإن الموضوع له في مقام الجعل تقديري وفي مقام الفعلية متحقق، وهذا التحقق وجداني ولذا لا يكون الإستصحاب في عدم نسخ الحكم المجعول في الشريعة مثبتاً بالإضافة إلى تحقق الحكم الفعلي.

لا يقال: كما يجري الإستصحاب في عدم جعل حرمة شربه على المكلفين بنحو القضيّة الحقيقيّة، كذلك يجري الإستصحاب في ناحية عدم جعل إباحته لهم فلا يثبت بالاستصحاب المزبور الترخيص في الفعل ليترتب عليه نفي استحقاق

. . . .

العقوبة، فلابد في نفيه من الانتهاء إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو إلى حديث الرفع ونحوه، فلا تثبت أصالة البراءة بالاستصحاب.

وبتعبير آخر المعلوم في شرب التتن مثلاً تحقق أحد الجعلين، ومعه لا يجري شيء من عدم جعل حرمته وعدم جعل إباحته لمعارضة كل منهما بالآخر، وأجيب عن المعارضة بجوابين.

الأول: أنه ليس لنا علم بأنه لو لم يجعل لفعل حرمة يجعل له إباحة وترخيصاً بعنوانه الخاص، **ليقال** بأن جريان الاستصحاب في عدم جعل الحرمة له معارض بالاستصحاب في عدم جريان الترخيص والإباحة فيه، فإنه من المحتمل أنْ يجعل له الإباحة بعنوان عام يجري على جميع الأفعال التي لم تنشأ الحرمة لها بأن جعل الترخيص لكل ما لم يجعل فيه إلزام وجوباً أو حرمة، وعليه يكون الاستصحاب في عدم جعل الحرمة له محققاً لثبوت الترخيص فيه لا أنه تعارضه أصالة عدم جعل الإباحة له وفيه أنه لو فرض جعل الإباحة له بالعنوان العام يجري أيضاً الاستصحاب في عدم جعل الإباحة له لكون ذلك العنوان انحلالياً، والشك في ثبوت الإباحة له بعنوانه الخاص أو العام.

والجواب الثاني: عدم المعارضة بينهما؛ لأنّ الملاك في تعارض الأُصول ليس العلم الإجمالي بعدم مطابقة أحدهما الواقع، فإن ذلك يوجب التعارض في الطرق والأمارات، وأمّا الأُصول فالموجب للتعارض بين الأصلين أحد الأمرين، إما لكونهما من التعبد بالمتناقضين أو لكون التعبد بهما من الترخيص القطعي في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال من حيث العمل، وشيء منهما غير لازم في المقام، فإن مقتضى الأُصلين عدم جعل الحرمة له ولا جعل الإباحة له فيجوز ارتكابه؛ لأنّ المانع

. . . .

عن الارتكاب هو ثبوت المنع، نعم لو فرض في مورد أثر شرعي لإباحة الفعل شرعاً لا يترتب ذلك الأثر في مورد الإستصحاب في عدم جعل الإباحة له، وأما نفي استحقاق العقاب على ارتكابه فهو يترتب على عدم ثبوت الحرمة له.

الاستدلال على البراءة في الشبهات الموضوعية بالاستصحاب

ومما ذكر يظهر الحال في وجه جريان الاستصحاب في عدم جعل الحرمة أو الوجوب في الشبهات الموضوعيّة، لأنّ جعل الحرمة لشرب الخمر مثلاً بعنوان القضية الحقيقية انحلالي يثبت جعلها في الأفراد المحرزة أنها خمر، وأما جعل الحرمة لما يشك في كونه خمراً مشكوك مسبوق بعدم الجعل، ومقتضى الاستصحاب بقاء عدم الجعل في المشكوك على عدمه؛ لاحتمال عدم كونه من أفراد الخمر، هذا مع قطع النظر عن الاستصحاب الموضوعي ولو بنحو العدم الأزلي فإنه مع الاستصحاب في عدم كونه خمراً لا تصل النوبة إلى الأصل الحكمي.

الوجه الثاني: في الاستدلال على البراءة بالاستصحاب جريانه في عدم الحرمة الفعلية بالإضافة إلى كل مكلف قبل بلوغه فيجري في عدم هذه الحرمة بعد بلوغه أيضاً، وقد أُورد على هذا الاستصحاب أيضاً بوجوه:

منها ما تقدم من أن عدم الحرمة الفعلية أمر أزليّ، وأن عدم التكليف الفعلي غير مجعول شرعاً وليس له أثر شرعي مجعول مع أنه يعتبر أنْ يكون المستصحب بنفسه مجعولاً شرعياً أو يكون له أثر شرعي مجعول، وعدم استحقاق العقاب مع عدم حرمة الفعل من اللوازم العقلية لعدم التكليف قد نسب الماتن ﷺ في بحث الاستصحاب هذا الإيراد إلى الشيخ ﷺ. وردّه بأنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب

ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً وجوازه شرعاً، مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرة، وإن كان ملازماً لإحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح أن المصالح والمفاسد التي تكون

في عدم التكليف أنْ يكون له أثر شرعي فإن عدم التكليف كوجوده بنفسه قابل للتعبد، ولا يعتبر في جريان الاستصحاب في شيء أنْ يكون ذلك الشيء بنفسه الأثر الشرعي أو أنْ يكون له أثر شرعي، بل المعتبر أنْ يكون قابلاً للتعبد بنفسه أو بأثره، ونفي التكليف كثبوته بيد الشارع ويقبل التعبد، وبما أن عدم استحقاق العقاب أثر عقلي لمطلق نفي التكليف سواء كان النفي واقعياً أو تعبدياً يترتب عليه لا محالة.

أقول: ظاهر كلام الشيخ ﷺ أن استصحاب براءة الذمة عن التكليف وعدم المنع عن الفعل لا يفيد في المقام؛ لأنّ المطلوب في المقام الجزم بعدم استحقاق العقاب على الارتكاب وإذا لم يترتب هذا المطلوب على الاستصحاب فيما ذكر احتمل العقاب في الإرتكاب، فيحتاج في نفيه إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومعها لا حاجة إلى الإستصحاب، وترتب نفي الاستحقاق على الاستصحاب فيما ذكر موقوف على اعتبار الإستصحاب من باب الظن النوعي المثبت للوازمه، حيث إنّه مع الإستصحاب في نفي التكليف يثبت الترخيص فيه ومع ثبوت الترخيص ينتفي احتمال العقاب، وأما بناءً على اعتباره من باب الاخبار فلا يترتب عليه ثبوت الترخيص.

والحاصل تأمل الشيخ في عدم جريان الاستصحاب لا لكونه في الأعدام الأزلية حتى فيما كان لها أثر شرعي، والصحيح في الجواب عن كلام الشيخ ﷺ بأن الاستصحاب في عدم التكليف كافٍ في نفي الاستحقاق في الارتكاب، فإن استحقاقه يترتب على ثبوت التكليف ويرتفع مع عدم ثبوته ولا يحتاج إلى إثبات

مناطات الأحكام، وقد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد، ليست براجعة إلى المنافع والمضار، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم ربما تكون المنفعة أو المضرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً.

الترخيص، وإلّا فلو قيل باعتبار الاستصحاب من باب الظن فلا يفيد في نفي احتمال العقاب؛ لأنّ الاستصحاب في عدم التكليف يثبت الترخيص، والاستصحاب في عدم الترخيص الشرعي يثبت المنع فيتعارضان، فإن مفاد حديث: «رفع القلم عن الصبي» عدم ثبوت التكليف عليه في مورد ثبوته للبالغين، لا ثبوت الترخيص الشرعي في حقه، وإلّا لم يكنْ في البين حاجة إلى إثباته بالاستصحاب في عدم التكليف.

وقد يورد على الوجه الثاني: بأنه لا يجري الاستصحاب إلّا فيما كان الأثر المهم مترتباً على الواقع، وأما إذا كان مترتباً على الجهل به كما في حرمة التشريع والفتوى بغير علم فلا مورد له؛ لأنه بمجرد الشك يحرز موضوع الحرمة فلا معنى للتعبد بعدم الواقع بالأصل. والأثر المرغوب في المقام وهو نفي إستحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي يترتب على الجهل به.

وفيه أن نفي الاستحقاق لما يترتب على الجهل بالتكليف الواقعي بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل عليه كذلك يترتب على بيان عدم التكليف الواقعي، فإن قبح العقاب كما يترتب على عدم البيان للتكليف الواقعي كذلك يترتب على بيان عدمه على ما تقدم من أن العقاب بعد بيان العدم من خلف الوعد وهو قبيح من المولى الحكيم، ولا بأس للشارع أنْ يبدل الحكم الثابت لموضوع بالحكم الثابت مثله لموضوع آخر، كما في جريان الإستصحاب في طهارة الماء مع كون طهارته مفاد القاعدة.

إن قلت: نعم، ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، وأنه كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة ﷺ، على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته، كيف؟ وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل.

ومما يورد على الوجه الثاني، أنه لا يجري الاستصحاب في عدم المنع السابق لكون الموضوع له الصبي والمجنون، حيث إنّ الشارع قد رفع القلم عن الصبي والمجنون ولو جرى عدم المنع بعد كون المكلف بالغاً لكان من إسراء الحكم من موضوع إلى آخر.

وبتعبير آخر عنوان الصبي بالإضافة إلى عدم الحرمة الفعلية عنوان مقوّم أو لا أقل من احتمال كونه من العنوان المقوّم، وفيه أن معنى رفع القلم عن الصبي عدم جعل الإلزام لأفعاله التي تكون مورداً للإلزام في البالغين، وأما أفعاله التي لا تكون مورداً للإلزام في البالغين فلا موضوع للرفع بالإضافة إليها، وعليه فالصبي حال صباوته لم تكن في حقه حرمة شرب التتن، ويحتمل بقاء عدم الحرمة بحاله، ولا يعتبر في جريان الاستصحاب إلّا اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة، بأنْ يحتمل بقاء القضية المتيقنة بعينها، نظير ما إذا علم عدم نجاسة مايع كر سواء كان ماءً أو غيره من المضاف، فإذا لاقته النجاسة فإنْ كان ماءً فعدم نجاسته باقية على حالها، وإذا لم يكن ماءً فقد إنفعل فلا بأس بالاستصحاب في عدم نجاسته إذا لم يكنْ في البين أصل حاكم عليه فتدبر جيداً.

واحتجّ للقول بوجوب الاحتياط فيما لم يقم فيه حجة بالأدلة الثلاثة[١].

أما الكتاب: فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، وعن الإلقاء في التهلكة، والآمرة بالتقوى.

والجواب: إن القول بالإباحة شرعاً وبالأمن من العقوبة عقلاً، ليس قولاً بغير

الاستدلال على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميّة

[١] يستدل على لزوم التوقف والاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية بل الوجوبية أيضاً بالأدلة الثلاثة يعني الكتاب والأخبار وحكم العقل، أما الكتاب فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم(١) والناهية عن إلقاء النفس في التهلكة(٢) والآمرة بالتقوى(٣)، ولكنْ لا يخفى أنه مع ثبوت الإباحة الظاهرية الطريقية في الشبهة الحكمية لا يحتمل العقاب في مخالفة الحرمة الواقعية على تقديرها التي لم يظفر بالبيان لها بعد الفحص، ولا يكون القول بتلك الإباحة قولاً بغير علم، ولا يكون الارتكاب مع هذا الترخيص منافياً للتقوى اللازم على المكلف، وأما التقوى في الاجتناب عن المفاسد الواقعية وعدم فوت المصالح فيما إذا كان المكلف معذوراً وغير مأخوذ بالتكليف الواقعي في مواردهما فهو غير واجب على المكلف حتى باعتراف الأخباريين بالالتزام بالبراءة في الشبهات الموضوعية بل الحكمية الوجوبية، ومما ذكر يظهر أنه لو كان المراد بالتهلكة في آية النهي عن إلقاء النفس فيها الهلاكة الدنيوية، فلا يقتضي لزوم الاجتناب عن الشبهات الحكمية التحريمية لما تقدم من أن المفاسد التي تلاحظ في المحرمات ملاكاتها لا تكون من قبيل الهلاكة الدنيوية.

---

١) كقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ سورة الاسراء: الآية ٣٦.

٢) كقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ سورة البقرة: الآية ١٩٥.

٣) كقوله تعالى: ﴿واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾ سورة البقرة: الآية ١٩٤.

علم، لما دلّ على الإباحة من النقل وعلى البراءة من حكم العقل، ومعهما لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً، ولا فيه مخالفة التقوى، كما لا يخفى.

وأما الأخبار فبما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة معللاً في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في المهلكة[١].

---

[١] يستدل على لزوم الاجتناب عن المشتبه بالشبهه الحكمية التحريمية بالأخبار وهي على طائفتين، إحداهما: ماورد فيها من الأمر بالتوقف عند الشبهة، ويدخل في هذه الطائفة أخبار التثليث كقوله ﷺ: «إنما الأُمور ثلاثة: أمر تبين لك رشده فاتبعه، وأمر تبين لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى اللّه عزّ وجل»[١]، وفي خبر عمر بن حنظلة: «إنما الأُمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى اللّه وإلى رسوله، قال رسول اللّه ﷺ «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم، [إلى أنْ قال] فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات»[٢]، وقد أجاب الماتن ﷺ عن هذه الطائفة بأن الأمر بالوقوف عند الشبهة إرشاد إلى التحرز عن الهلاكة المحتملة في المشتبهات، فيختص الإرشاد بالشبهة التي يكون فيها احتمال الهلاكة أي العقاب الأُخروي، ومع حكم العقل في الشبهة الحكمية ـ بعد الفحص وعدم العثور على البيان ـ بقبح العقاب بلا بيان، وحكم الشرع برفع الحرمة المجهولة على تقديرها واقعاً مادام الجهل لا يحتمل الهلاكة في الشبهة البدوية التي فحص المجتهد عن الدليل على الحكم الواقعي فيها ولم يظفر بمثبت للحرمة فيها.

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

٢) المصدر السابق: ١٥٧، الحديث ٩.

من الأخبار الكثيرة الدالّة عليه مطابقة أو التزاماً، وبما دلّ على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بألسنة مختلفة.

والجواب: إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية، مع دلالة النقل على الإباحة وحكم العقل بالبراءة كما عرفت.

وما دلّ على وجوب الاحتياط لو سلم، وإن كان وارداً على حكم العقل، فإنه كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول.

الاستدلال على وجوب الاحتياط بالأخبار

وثانيتهما: الأخبار الواردة في الأمر بالاحتياط في الشبهات وقد أجاب ﷺ عنها بأنه لو تمت دلالة هذه الطائفة على وجوب الاحتياط لكانت واردة على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، حيث إن الأمر به طريقياً بيان ومصحح للعقاب على مخالفة التكليف في المشتبه، وما عن الشيخ ﷺ من عدم كون الأمر بالاحتياط مصححاً للعقاب، فإن وجوبه إذا كان غيرياً مقدمة للاحتراز عن عقاب مخالفة التكليف الواقعي المجهول، فالمفروض أن العقاب على مخالفته قبيح، وإنْ كان وجوبه نفسياً فالعقاب يترتب على مخالفته لا على مخالفة التكليف الواقعي المجهول كما يدعيه الخصم، فيتعين حمل الأمر به على الاستحباب أو على الإرشاد لا يمكن المساعدة عليه؛ لما تقدم من أن إيجابه طريقي ومعه يخرج العقاب على مخالفة التكليف الواقعي لو اتفق عن كونه عقاباً بلا بيان، ولكن دلالتها على إيجاب الاحتياط طريقياً لا يتم لكونها معارضة بما هو أخص منها وأظهر في الترخيص في ارتكاب المشتبه، فإن ما ورد في حلية المشتبه الحرمة أخص من تلك الأخبار الشاملة للشبهات الوجوبية أيضاً، وبمثل ذلك كالصراحة في الترخيص في الارتكاب يخصص الأخبار الآمرة بالاحتياط بغير الشبهة البدوية التحريمية، فإن الأمر به غايته الظهور في

ولا يصغى إلى ما قيل: من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، وإن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع، وذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقياً، وهو عقلاً مما يصح أن يحتج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة، كما هو الحال في أوامر الطرق والأمارات والأصول العملية.

إلّا أنها تعارض بما هو أخص وأظهر، ضرورة أن ما دل على حليّة المشتبه أخص، بل هو في الدلالة على الحليّة نص، وما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط، مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد[١] فيختلف إيجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه.

الإيجاب في كل شبهة ومنها الشبهة التحريمية فيرفع اليد عنه بالخاص الوارد في الشبهة التحريمية.

[١] ذكر ﷺ بعد بيان أنه لابد من رفع اليد عن الأمر الطريقي الإيجابي بالاحتياط في المشتبهات في الشبهة الحكمية التحريمية بأخبار الحل، حمل الأمر به الوارد في الأخبار على الإرشاد إلى حكم العقل، بدعوى أن فيها قرائن على الإرشاد وأيّد الحمل المزبور بأنه لو كان الأمر به وجوباً طريقياً لزم تخصيص إيجاب الاحتياط الوارد ببعض الموارد لا محالة، مع أن الاحتياط في الدين والمشتبهات آبٍ عن التخصيص، ولعل مراده ﷺ أن الإيجاب المولوي الطريقي لا يمكن في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف في الشبهة الموضوعية والحكمية لتنجز التكليف في أطرافه مع قطع النظر عن الأمر الطريقي بالاحتياط، وكذا في المشتبهات بالشبهة الحكمية قبل الفحص، لأن أخبار وجوب التعلم بل وغيرها توجب تنجز التكاليف التي يصل إليها المكلف بالفحص في غير ذلك ما يستفاد منه البراءة من حديث الرفع وغيره مما

. . . .

تقدم محكم، والعقل يستقل بلزوم رعاية التكليف في المشتبهات التي فيها منجز للتكليف الواقعي من أطراف العلم وفي الوقايع قبل الفحص وحسن رعاية احتماله في موارد ثبوت الترخيص في الارتكاب والترك، ويناسب ما ذكر أنْ تحمل الأخبار الواردة في الاحتياط في الدين والمشتبهات للإرشاد إلى حكمه، ومع الحمل عليه لا يكون فيها تخصيص بخلاف ما إلتزم بأن مفادها الوجوب المولوي الطريقي، فإنه يلزم من رفع اليد عن هذا الوجوب في بعض المشتبهات حتى على مسلك الأخباريين مع أن لسانها آبٍ عن التخصيص، فإن حسن الاحتياط لا يختص بمورد دون مورد، بل لا يمكن غير الحمل على الإرشاد في بعض الأخبار، كقوله عليه السلام: «وقفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[1] فإن ظاهر الهلاكة، الهلاكة الأُخروية يعني العقاب وقد فرض ثبوت الهلاكة في ارتكاب المشتبه قبل الأمر بالوقوف فيه، ومن الظاهر انه لا يكون مع قطع النظر عن الأمر بالوقوف والاحتياط ثبوت العقاب في الارتكاب، إلّا إذا كان الأمر به إرشادياً ولا يمكن كونه أمراً مولوياً طريقياً بأنْ يكون في المشتبه منجز للتكليف مع قطع النظر عن هذا الأمر.

لا يقال: تعليل الأمر بالوقوف عند الشبهة بقوله عليه السلام «فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»، يستكشف بنحو الإن عن وجوب الاحتياط طريقياً، حيث إنّه مع إيجابه طريقياً من قبل يوجب احتمال الهلاكة فيها.

وبتعبير آخر الأمر بالوقوف عند الشبهة في الرواية إرشاد إلى ذلك الوجوب الطريقي الموجب لثبوت الهلاكة في المشتبهات التي فيها تكليف واقعاً، **فإنه يقال:**

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

. . . .

الإيجاب الطريقي مع عدم وصول بيانه إلى المكلف لا يكون رافعاً لقبح العقاب بلا بيان، ولا يكون موجباً لاحتمال العقاب في ارتكاب الشبهة، فكيف يعلّل بيانه والإرشاد إليه بثبوت احتمال الهلاكة مع قطع النظر عن بيانه كما هو ظاهر الرواية، حيث لا يصح هذا التعليل إلّا إذا كان احتمال العقاب منجزاً مع قطع النظر عن الأمر بالوقوف إرشاداً كما هو الحال في أطراف العلم الإجمالي، أو كون الشبهة الحكمية قبل الفحص.

لا يقال: هذا كله إذا كان المراد من الهلاكة العقاب الأُخروي، وأما إذا كان المراد المفسدة فلا محذور في كون الأمر بالوقوف وجوباً طريقياً لئلا يقع في تلك المفسدة.

فإنه يقال: لا يحتمل ذلك من الهلاكة فإن لسان الرواية آبٍ عن التخصيص، فلو صحّ إطلاق الهلاكة على مطلق المفسدة وكثيراً ما لا يرجع إلى نفس الفاعل كما ذكرنا سابقاً، فلابد من إخراج الشبهات الموضوعية التحريمية بالتخصيص ولسانه آبٍ عنه كما هو ظاهر.

وقد تلخص مما ذكر أن ثبوت الحكم العقلي في موارد المشتبهات ولو بملاحظة الترخيص الشرعي في ارتكاب جملة منها بلزوم رعاية احتمال التكليف في بعضها، وكون رعايته حسن في مقام الانقياد في بعضها الآخر قرينة على كون الأمر بالاحتياط في الدين والمشتبهات إرشاد إلى حكم العقل فيها، وليس من الأمر المولوي الطريقي، بل الأمر المولوي الطريقي الإيجابي أو غير الإيجابي بحسب الموارد غير ممكن؛ لأنه في موارد تنجيز التكليف الواقعي بالعلم الإجمالي أو بكون الشبهة قبل الفحص لا يكون الأمر بالاحتياط إيجابياً طريقياً؛ لأنّ تنجيز الواقع ثابت مع قطع النظر عن الأمر بالاحتياط، ولا يمكن الالتزام بالإيجاب الطريقي في غير تلك الموارد لثبوت الترخيص في الارتكاب والترك، والطريقي الاستحبابي فيها أيضاً غير

. . . .

ممكن؛ لثبوت حكم العقل فيها بحسن الاحتياط انقياداً، فلا يكون ترتب الثواب فيها إذا صادف التكليف الواقعي بالأمر الطريقي الاستحبابي، بل بحكم العقل فيكون الأمر بالاحتياط فيها إرشادياً لا محالة.

وبتعبير آخر ليس في البين من المشتبهات ما يكون الأمر بالاحتياط فيها إيجاباً طريقياً ولو بملاحظة الترخيص، ورفع التكليف فيها أمراً ممكناً إلّا الشبهات الحكمية قبل الفحص، إذا قيل بأن أدلة وجوب التعلم فيها لا يمنع عن شمول الأمر بالاحتياط لها فيختص أمر الطريقي بها، ثم إنه قد يجاب عن الأخبار التي ورد الأمر فيها بالوقوف عند الشبهة وعدم الاقتحام فيها بوجه آخر، وهو أن المراد من الشبهة فيها المشتبه المطلق وغير البين من أي جهة، فلا يعم ما يكون الترخيص الظاهري في ارتكابه محرزاً، حيث إنه إذا شمل للمشكوك دليل الترخيص في الارتكاب ما لم يعلم حرمته الواقعية يكون من الأمر البيّن وتدرج في الحلال البيّن، ويشهد لاختصاص الشبهة في تلك الأخبار بالمشتبه المطلق أن تلك الأخبار آبية عن التخصيص مع أنه لا خلاف في عدم وجوب التوقف في الشبهات الموضوعية بل في الشبهة الحكمية الوجوبية بعد الفحص وعدم ظهور الدليل على الوجوب، فلولا أن الترخيص الظاهري أخرجتهما عن الشبهة لزم الالتزام بالتخصيص في مثل قوله: «قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[1].

أقول: الحديث المشار إليه ونحوه مما ورد فيه التعليل، فنفس التعليل فيه قرينة على تقييد الشبهة بما فيه احتمال الهلاكة مع قطع النظر عن الأمر بالوقوف عندها

---

١) وسائل الشيعة ٢٠:٢٥٨، الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٢.

. . . .

فلا حاجة إلى دعوى كون المراد من المشتبه من جهة الحكم الواقعي والظاهري وما لم يرد فيه التعليل فهو قابل للتخصيص، وعن المحقق النائيني ﷺ أنه يحتمل قريباً أنْ يكون المراد في الأخبار الوارد فيها الأمر بالوقوف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة أمر آخر، وهو أن الاقتحام في الشبهات يوجب وقوع المكلف في المحرمات لا أن نفس ارتكاب الشبهة حرام يوجب العقاب إذا صادف الحرام الواقعي، فإن الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات وعود نفسه على ارتكابها هان عليه ارتكاب المحرم، بخلاف من تعود نفسه على عدم ارتكابها، وقد ورد نظير ذلك في المكروهات حيث إن تعود النفس على ارتكابها وعدم مبالاته فيها رأساً يؤدي إلى جرأته على ارتكاب بعض المحرم، كما أن الشخص لولم يعتن بالمعصية الصغيرة، وارتكبها مراراً هانت عليه الكبيرة.

وبالجملة يحصل من التعود على ترك المشتبهات ملكة التجنب عن المحرمات وإلى ذلك يشير قوله ﷺ في خطبته على ما في مرسلة الفقيه: «والمعاصي حمى اللّٰه فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»[1] ومن الظاهر أن الوقوف عند الشبهة كذلك أمر مستحب كما هو الظاهر من قوله ﷺ: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»[2].

أقول: كون الاحتياط في الشبهات موجباً لتعود الإنسان على ترك الحرام وإنْ كان أمراً صحيحاً، وبهذا الاعتبار لا يبعد الالتزام بكونه أمراً مستحباً نفسياً، وقد ورد

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:١٦١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

٢) وسائل الشيعة ٢٧:١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

. . . .

في ذيل خطبته عليه السلام: «فمن ترك ما اشتبه له من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أنْ يدخلها»، إلّا أن كون المراد من قوله عليه السلام في الروايات المتعدّدة: «قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» ذلك غير ظاهر، بل غير محتمل في بعضها، وقد ورد ذلك في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة فيما فرض عمر بن حنظلة عن توافق حكّامهم الخبرين بمعنى كون كل منهما موافقاً للعامة من قوله: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلق إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات[1]، فإن ظاهره كون الوقوف عند الشبهة لعدم الابتلاء بالهلاكة المحتملة فيها، نعم مورده كون الشبهة قبل الفحص اللازم والتمكن من تعلم التكليف الواقعي فيها، إلّا أن تطبيق الكبرى شاهد لكون المراد بالهلاكة نفس الهلاكة المحتملة في الواقعة المشتبهة، وممّا ذكر يظهر أنه لو قيل بأن الأمر بالوقوف عند الشبهة إرشاد إلى الإيجاب الطريقي المجعول في الشبهات، ولذلك يصح تعليل الإرشاد إلى لزوم الوقوف عند الشبهة بثبوت الهلاكة في ارتكابها فلا ينبغي الريب بأن الأمر بالوقوف بهذا التعليل بإطلاقه وعمومه يقتضي التوقف عند الشبهة الحكمية التحريمية قبل الفحص وبعده، وبما أن أدلة البراءة في الشبهة الحكمية مقيدة بما بعد الفحص وأنه لا هلاكة في ارتكابها حتى ما لو صادف التكليف الواقعي فتكون الشبهة الحكمية بعد الفحص خارجاً عن العموم والإطلاق المزبور، فيختص الأمر بالتوقف بالشبهات الحكمية بما قبل الفحص وإمكان تحصيل العلم بالتكليف الواقعي على تقديره في الواقعة، ومما ذكرنا يظهر الحال في صحيحة

١) وسائل الشيعة ٢٧:١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

. . . .

عبدالرحمن بن الحجاج قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أنْ يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا[١] فإنّ الأمر بالاحتياط فيها في مورد إمكان تحصيل العلم بالتكليف كما هو ظاهرها، أضف إلى ذلك أن الشبهة المزبورة الحكمية وجوبية ولا يلتزم الأخباري فيها بوجوب الاحتياط **إلّا أن يقال** الجزاء الواجب في الصيد العين لا القيمة، فلا يكون الواجب مردداً بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، بل من الارتباطيين ولا يلتزم الأخباري في الارتباطيين بالبراءة، نعم في كون الواجب من الارتباطيين في فرض إعطاء العين تأمل كما إذا أعطى بدنة من البدنتين المشتركتين بينه وبين آخر، فإن إعطاء النصف من أحدهما متيقن في تعلق التكليف به فتدبر.

وأما الاستدلال بوجوب الاحتياط بموثقة عبدالله بن وضاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام «يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنّا الشمس وترتفع فوق الليل (الجبل) حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأُصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتى تذهب الحمرة فوق الليل (الجبل) فكتب إليّ أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك»[٢].

وفيه أنّ الشبهة المفروضة في المقام لو كانت موضوعية يجب الانتظار

١) وسائل الشيعة ٢٧:١٥٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

٢) وسائل الشيعة ١٠:١٢٤، الباب ٥٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم... الحديث ٢.

ويؤيده أنه لو لم يكن للإرشاد يوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعاً، مع أنه آبٍ عن التخصيص قطعاً، كيف لا يكون قوله: (قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) للارشاد؟ مع أن المهلكة ظاهرة في العقوبة، ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكة؟

لا يقال: نعم، ولكنه يستكشف منه على نحو الإنّ إيجاب الاحتياط من قبل، ليصح به العقوبة على المخالفة.

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصحح العقوبة، ولا يخرجها عن أنها بلا بيان ولا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً، أو الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، فتأمل جيداً.

وأما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته، حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة[١].

والامساك إلى إحراز دخول الوقت بمقتضى الاستصحاب في بقاء النهار وعدم دخوله وإنْ كانت الشبهة حكمية، ولعل ذلك ظاهرها فعلى الإمام عليه السلام بيان أن دخول الليل باستتار القرص أو بذهاب الحمرة، فعدوله عن الجواب بالتعيين والتصريح به إلى التعبير بالأخذ بالاحتياط لرعاية التقية لا محالة، وعلى كلا التقديرين فلا دلالة لها على عدم اعتبار البراءة في الشبهة الموضوعية الوجوبية إذا لم يكن في البين أصل حاكم، أو في الشبهة الوجوبية بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل على الوجوب كما يعترف بذلك الأخباري أيضاً.

الاستدلال في لزوم الاحتياط في الشبهات بحكم العقل

[١] قوله: «فيما اشتبه وجوبه أو حرمته مما لم يكن حجة على حكمه» متعلق ب

. . . .

«لزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته» كما لا يخفى.

وحاصله أنه يستدل على لزوم الاحتياط في الشبهات الحكمية الوجوبية، والشبهات الحكمية التحريمية بالعلم الإجمالي بالتكاليف في الوقائع التي لا تعلم أحكامها الواقعية، وهذه الوقائع وإن يكن التكليف الواقعي في جملة منها منجّز بقيام الحجة عليه إلّا أنه يلزم رعاية احتمال التكليف في غير تلك الجملة تفريغاً للذمة بعد اشتغالها بالعلم الإجمالي المذكور، وأجاب الماتن ﷺ بأن العلم الإجمالي المزبور ينحل بقيام الطرق والأُصول المثبتة للتكاليف في مواردها، حيث يحتمل انحصار التكاليف المعلومة بالإجمال عليها بأن لا يكون في سائر الموارد التي تجري الأُصول النافية فيها تكاليف كما هو شأن انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي.

لا يقال: العلم بالتكليف الفعلي في بعض أطراف العلم الإجمالي لا يوجب انحلال العلم الإجمالي الأول.

فإنه يقال: إنما لا يوجب الانحلال إذا كان التكليف المعلوم في بعض الأطراف حادثاً بأن كان غير المعلوم بالإجمال السابق، وأما إذا لم يكن حادثاً بل كان نفس ما علم إجمالاً أولاً، كما إذا علم بنجاسة بعض الآنية ثم علم نجاسة بعضها معيناً بتلك النجاسة واحتمل أن المعلوم بالإجمال أولاً كان ذلك البعض ولا نجاسة في غيره، فينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي لا محالة، وأُورد على هذا الانحلال بوجه آخر أشار الماتن إليه بقوله «إن قلت إنما يوجب العلم...»، والمراد أن الانحلال إلى العلم التفصيلي والشك البدوي كان صحيحاً بناءً على مقتضى قيام الطريق بالتكليف في مورد هو ثبوت التكليف فيه فعلاً، حيث يعلم بقيامه التكليف في ذلك المورد، وأما بناءً على أن مقتضى قيامه واعتباره تنجز التكليف الواقعي

فيما اشتبه وجوبه أو حرمته، مما لم يكن هناك حجة على حكمه، تفريغاً للذمة بعد اشتغالها، ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلّا من بعض الأصحاب.

والجواب: إن العقل وإن استقل بذلك، إلّا أنه إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وقد انحل هاهنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف

على تقدير أصابته الواقع والعذر فيما أخطأ، فلا انحلال إلى العلم التفصيلي والشك البدوي، فإن غاية قيامه واعتباره هو كون التكليف الواقعي في فرض الإصابة منجزاً بمنجزين، وفي الموارد الخالية عن الطريق منجزاً بمنجز واحد، وهو العلم الإجمالي المتقدم ذكره.

وأجاب ﷺ بأنه لا يختلف الحال ويثبت الانحلال حتى بناءً على أن معنى اعتبار الطريق شرعاً جعل المنجزية والمعذرية له، ومثل لذلك بما إذا علم بحرمة إناء زيد لنجاسته بين إناءين أو أكثر وقامت البينة بتعيين إنائه، فإنه لا ينبغي التأمل في أن قيامها كما إذا علم بأن إناء زيد ذاك الإناء في أنه لا يجب الاجتناب عن الباقي، ولولا هذا لما يفيد في الانحلال الالتزام بأن مقتضى الاعتبار جعل المدلول تكليفاً، فإن هذا التكليف حادث يكون بقيام الطريق أو الأصل المثبت، ثم ذكر ﷺ في ذيل كلامه هذا الانحلال الحكمي إذا لم نقل بأن غالب الطرق المعتبرة وجملة من الأصول المثبتة مطابقة للتكاليف الواقعية في مواردهما، بحيث نحتمل انحصار التكاليف الواقعية على مواردهما حتى لا تكون تكاليف أُخرى في الوقائع المشتبهة الخالية عنهما، حيث ينحل العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الصغير حقيقة فلا يكون مانع عن الرجوع إلى الأُصول النافية في سائر المشتبهات.

المعلومة أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف أخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والأصول العملية.

إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالتكاليف .

قلت: إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، وأما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة قد انحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي.

أقول: انحلال العلم الإجمالي بحرمه إناء زيد بالبينة القائمة بتعيين إنائه لا يستلزم الانحلال في المفروض في المقام، وذلك لثبوت الدلالة الالتزامية بأن الإناء الآخر ليس له، وهذه الدلالة الالتزامية كدلالتها المطابقية، وبما أن الإناء الذي ليس لزيد إما معلوم الطهارة أو محتملٌ نجاسته أيضاً، تجري أصالة الطهارة أو الحلية فيه فلا موجب للاجتناب عنه، وهذه الدلالة الالتزامية غير موجودة في الأمارات والطرق القائمة بالتكاليف في جملة من الوقائع بل لها دلالة مطابقية فقط، وهي ثبوت تكاليف في مواردها، نعم لو علم بمطابقة تلك الأمارات في معظمها للواقع بحيث يحتمل انحصار التكاليف في الشريعة على موارد العلم التفصيلي وتلك الأمارات والأصل المثبت يكون الانحلال بالعلم التفصيلي وبالعلم الإجمالي الصغير، وكذا إذا بنى على العلم الإجمالي بالتكاليف في الشريعة إنما هو بالإضافة إلى موارد إمكان تحصيل العلم أو وجود الأمارات والطرق والأصول المثبتة دون غير تلك الموارد، ومع إحراز كون واقعة من غيرها يرجع فيه إلى الأصول النافية كما أن هذا البناء هو الصحيح.

وقد يقال: في انحلال العلم الإجمالي وجهان آخران.

الأول: أن معنى اعتبار الأمارة اعتبارها علماً بالواقع فتكون التكاليف الواقعية في موارد قيامها معلومة بالتفصيل ولو اعتباراً، فيكون الشك في غير مواردها من

إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بـالإجمال ذلك إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلاً، وأما بناءً على أن قضية حجيته واعتباره شرعاً ليس إلّا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلاً، وهو تنجز ما أصابه والعذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولاً، كما لا يخفى.

الموارد الخالية عن العلم والأمارة شكاً بدوياً فيجري فيها الأُصول ولو كـانت نـافية، وبيان ذلك أن العلم الإجمالي المركب من قضيتين شرطيتين على سبيل مانعة الخـلو إذا خرج إلى قضية حملية معلومة بـالتفصيل وإلى قـضية حـملية مشكـوكة كـما هـو الحال في موارد انـحلاله إلى عـلم تـفصيلي وشك بـدوي لا يـبقى العـلم الإجـمالي لا محالة وكما لو علم بغصبية بعض الغنم من القطيع المركب من السود والبـيض ثـم علم بأن بعض أفراده معيناً غصباً ـ بحيث يـحتمل انـحصار المـغصوب مـن القـطيع عليه ـ تجري أصالة عدم الغصب والحلية في غيرها، كذلك فيما إذا قامت البينة عـلى كون البعض المعين منها غصباً فإن البينة القائمة بحرمة البعض المعين علم تـفصيلي بحرمته، ويمكن أن يكون مراد الشيخ الأنصاري في جوابه الثاني هـذا المـعنى، وأمـا جوابه الأول فيرجع إلى منعه عن فعلية التكاليف الواقعية في الوقايع في غـير مـوارد الطرق والأمارات المثبتة للتكاليف على مقتضى ما سـلكه فـي الجـمع بـين الأحـكـام الواقعية في الوقايع، وبين اعتبار الأمارات والأُصول، فإن ثبوت الأحكام الواقعية فـي الوقايع من غير موارد الطرق والأمارات إنشائية فلا يكون العلم الإجمالي بـالتكاليف فيها إجمالاً من العلم الإجمالي المنجّز.

لا يقال: بـناءً عـلى كـون اعـتبار الطـريق اعـتباره عـلماً تكـون الأمـارة القـائمة بالتكليف في كل مورد علماً بالتكليف، ولكن هذا العلم الحادث لا يـوجب انـحصار المعلوم بالإجمال عـلى مـوارد قـيامها ولا زوال العـلم الإجـمالي السـابق المـوجب

قلت: قضية الإعتبار شرعاً ـ على اختلاف ألسنة أدلته ـ وإن كان ذلك على ما قوّينا في البحث، إلّا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الإنحلال، وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف والعذر عما إذا كان في سائر الأطراف، مثلاً إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زيد بين الإناءين وقامت البينة على أن هذا إناؤه، فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه في عدم لزوم الإجتناب إلّا عن خصوصه دون الآخر، ولولا ذلك لما كان يجدي القول بأن قضية اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية،

لتساقط الأُصول النافية في أطرافها.

فإنه يقال: بما أن الأمارة تحكي عن نفس التكليف الذي كان طرفاً للعلم به إجمالاً فاعتبارها علماً به يوجب تبدل العلم الإجمالي السابق إلى العلم التفصيلي التعبدي بحيث تصير الموارد الخالية عن الأمارات مشكوكة بدواً، كما لو كان الانحلال بالعلم التفصيلي الوجداني، فإن العلم التفصيلي التعبدي إبطال للترديد في مواردها من الأول فيكون الترديد في الموارد الخالية بدوياً قهراً.

الوجه الثاني: أنه على تقدير كون اعتبار الأمارة جعل المنجزيّة والمعذريّة لها أو جعل حكم طريقي على طبق مدلولها الموجب لتنجز الواقع، إلّا أنّهُ مع ذلك ينحل العلم الإجمالي المزبور حكمياً؛ لأنّ منجزية الأمارة القائمة بالتكليف لا تكون بإحراز قيامها، بل لإمكان الوصول إليها فالمتصدي للاجتهاد عند علمه إجمالاً بوجود التكاليف في الوقائع تكون الأمارة الموجودة في الوقائع الموجودة منجزة للتكاليف في مواردها، فيكون العلم الإجمالي المزبور غير منجز بالإضافة إلى تلك الموارد، وإذا احتمل عدم التكليف في الموارد الخالية عن الأمارة بالتكليف عند حصول العلم الإجمالي فلا يكون بأس بالرجوع إلى الأصل النافي فيها.

ضرورة أنها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤدّيات الأمارات الشرعية.

هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلّا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد وانحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال. كما لا يخفى.

وربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع[١].

وعلى الجملة: إذا كان التكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي على تقديره منجزاً بمنجّز آخر عند حصوله لا يكون ذلك العلم الإجمالي منجّزاً، وعليه يبتنى الحكم بطهارة الملاقي بعضَ أطراف العلم الإجمالي، حيث يلتزم بعدم الأثر للعلم الإجمالي الحاصل ثانياً بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر الذي يكون عدلاً للملاقى بالفتح.

[١] قد يستدل على التوقف في الشبهات بأن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع الحظر ولا أقل من الوقف بمعنى عدم حكم العقل وتجويزه الارتكاب، وما دلّ على جواز ارتكاب المشتبه شرعاً معارض بما دل على لزوم التوقف والاحتياط فيؤخذ بحكم العقل بالحظر أو الوقف.

وفيه **أولاً**: أنّ حكم العقل بالحظر أو الوقف محل خلاف فلا يمكن أن يستند إليه وإلّا لصح القول بالبراءة استناداً إلى القول بالإباحة في تلك المسألة.

وثانياً: قد تقدم ثبوت الإباحة شرعاً، وما دلّ على الاحتياط والتوقف لا يعارض ما دلّ على البراءة على ما تقدم من الجمع العرفي بين الأخبار.

وثالثاً: لو سلم حكم العقل في الأشياء بالحظر أو الوقف ومعارضة ما دلّ على البراءة شرعاً بما دلّ على الاحتياط والتوقف فليس لازم ذلك الأخذ بالحظر أو

ولا أقل من الوقف وعدم استقلاله، لا به ولا بالإباحة، ولم يثبت شرعاً إباحة ما اشتبه حرمته، فإن ما دلّ على الإباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط.

وفيه أولاً: إنه لا وجه للإستدلال بما هو محل الخلاف والاشكال، وإلّا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة.

وثانياً: إنه ثبت الإباحة شرعاً، لما عرفت من عدم صلاحية ما دلّ على التوقف أو الاحتياط، للمعارضة لما دلّ عليها.

وثالثاً: أنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة، للقول بالاحتياط في هذه المسألة، لإحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وما قيل ــ من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة ــ ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً، ضرورة أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر، والمفسدة فيما فيه المنفعة، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً، مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان

الإباحة، بل يؤخذ بالبراءة العقلية؛ لأنّ مسألة كون الأشياء على الحظر أو الإباحة راجعة إلى حكم العقل مع قطع النظر عن تشريع الأحكام والتكاليف، ومسألة قبح العقاب بلا بيان حكم العقل بعد تشريع الأحكام والتكاليف، والمقام من صغريات الثاني، وأما دعوى أن المقام يدخل في صغرى لزوم دفع الضرر المحتمل أو قاعدة استقلال العقل بدفع احتمال المفسدة المحتملة في الارتكاب فقد تقدم الكلام في كل منهما فلا نعيد.

المترتب عليه أهم في نظره مما في الإحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلاً عن احتماله.

بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها:

الأول: إنه إنما تجري أصالة البراءة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقاً، ولو كان موافقاً لها فإنه معه لا مجال لها أصلاً لوروده عليها[١].

---

[١] لا تجري أصالة البراءة العقلية ولا الشرعية مع الأصل الموضوعي، وليس المراد من الأصل الموضوعي خصوص ما يحرز به موضوع الحلية أو الحرمة كالاستصحاب في بقاء المائع على كونه خمراً إذا احتمل انقلابه، بل المراد ما يرتفع معه الشك في الحلية وحرمة الموضوع لأصالة البراءة سواء أُحرز مع ارتفاعه موضوع الحلية أو الحرمة الواقعية كما في المثال المتقدم، أو أُحرز به نفس حلية الشيء أو حرمته، كما إذا شك في حلية فعل كان في السابق حراماً ويشك في ارتفاع حرمته كما في الشبهة الحكميّة كالاستصحاب في حرمة وطء الحائض بعد النقاء وقبل الاغتسال، بناءً على اعتبار الإستصحاب في الشبهات الحكمية، فإن مع الاستصحاب في حرمة وطئها لا تصل النوبة إلى أصالة الحلية، إما لوروده عليها كما عليه الماتن أو لحكومته عليها على ما نذكره، وقد فرّعوا على ذلك عدم جريان أصالة الحلية في حيوان شك في حليته وقبوله للتذكية، فنقول للمسألة صور.

الأولى: ما إذا شك في حلية حيوان وحرمته لأجل الشك في أنه قابل للتذكية بالشبهة الحكمية، كما إذا تولد حيوان من الكلب والشاة وشك في أنه كالكلب غير قابل للتذكية أو أنه كالشاة، وإذا ذبح هذا الحيوان بسائر الشرائط المعتبرة للتذكية لا يحكم بحلية لحمه، لأنّ الاستصحاب في عدم التذكية يدرجه في غير المذكى المحكوم في الآية بحرمة أكله، ولكن جريان هذا الاستصحاب موقوف على ثبوت

. . . .

أمرين، **أحدهما:** أن تكون قابلية الحيوان للتذكية أمراً تكوينياً دخيلاً في تحقق التذكية، بأن تكون التذكية أمراً بسيطاً مسبباً من عدة أُمور أحدها قابليته لها أو كانت التذكية نفس تلك الأُمور التي منها قابلية الحيوان لها، **وثانيهما:** أن لا يكون في البين عموم أو إطلاق يثبت أن كل حيوان يقع عليه التذكية بحيث يكون الحكم بعدم قابلية حيوان لها محتاجاً إلى دليل على خروجه عن العموم والإطلاق.

في الشك في قابلية الحيوان للتذكية

والثانية وقد يقال: إنه إذا كانت التذكية أمراً بسيطاً مسبباً عن عدة أُمور منها قابلية الحيوان فلا بأس بجريان الاستصحاب في عدمها عند الشك في قابلية الحيوان مع فرض عدم عموم أو إطلاق مثبت لقابليته للتذكية، وأما إذا كانت التذكية عبارة عن نفس تلك الأُمور التي منها قابلية الحيوان فلا مجرى للاستصحاب؛ لأنّ غير القابلية من الأُمور الدخيلة محرزة بالوجدان، والقابلية أو عدمها ليست لها حالة سابقة ليجري الإستصحاب فيها أو في عدمها حتى بناءً على القول بجريان الإستصحاب في الأعدام الأزلية؛ لأنّ القابليّة وعدمها من لوازم الماهية لا الوجود، والأصل الجاري في العدم الأزلي يختص بالثاني فيرجع إلى أصالة الطهارة والحل في المذبوح بسائر الشرائط، **وفيه** أنه يجري الاستصحاب في عدم التذكية حتى بناءً على أنها مركبة من عدة أُمور منها قابلية الحيوان، حيث إنه لم يثبت أن القابلية كالزوجية من لوازم الماهية بل يحتمل كونها من لوازم الوجود، بل لو كانت من لوازم الذات فالأمر كذلك لأنّ الدخيل في التذكية القابلية بالحمل الشائع، فإن التذكية أمر خارجي يقع على الحيوان الخارجي والقابلية بهذا الحمل مسبوق بالعدم ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

. . . .

وقد يقال: ليست قابلية الحيوان للتذكية إلّا أن لا يحكم الشارع عليه بالنجاسة بعد فري أوداجه بالحديد وتوجيهه إلى القبلة وكون الذابح مسلماً ذاكراً اسم اللّٰه عليه، بل يحكم بالطهارة، وإذا حكم بحلية أكل لحمه وشحمه بعد هذا الذبح فهو حيوان مأكول اللحم، حيث تكون حلية أكل لحمه وشحمه فعلية بعد الذبح المزبور، وعليه فيحرز بأصالة الطهارة الجارية في الحيوان بعد ذبحه أنه قابل لها كما يحرز بالاستصحاب في عدم جعل الحرمة لأكل لحمه وشحمه بعده أو بأصالة الحلية أنه مأكول اللحم.

ويمكن **أن يقال:** إن حكم الشارع بالطهارة في حيوان بعد ذبحه أو صيده وعدم حكمه بها في حيوان آخر إنما بلحاظ الخصوصية الخارجية في الأول، وعدمها في الثاني، ويعبّر عنها بقابلية الحيوان للتذكية، وعلى ذلك فعدم اعتبار النجاسة للحيوان بعد ذبحه كما ذكرنا كاشف عن قابليته للتذكية، كما أن الحكم بحلية أكل لحمه وشحمه كذلك، وأصالة الطهارة أو الحلية بما أنها تعبد بالطهارة ظاهراً أو الحلية كذلك فلا تكشف عن القابلية فيه فيجري الاستصحاب في ناحية عدم تذكية المشكوك حتى بناءً على أنّ التذكية عنوان لعدة اُمور يدخل فيها قابلية الحيوان شرطاً أو جزءاً، ومما ذكر يظهر أنه لا يفيد في إثبات التذكية أصالة الحلية مع أنها غير ثابتة في الشبهات الحكمية.

والمتحصل مع فري الأوداج في مثل الكلب لا يصدق أنه مذكى، لا أنّه مذكى ولا يترتب عليه حكم المذكي للتخصيص، وعدم صدقها عليه يكشف عن أخذ خصوصية للحيوان في التذكية، والأصل عدم تلك الخصوصية في الحيوان المشكوك المزبور في المقام. نعم لو ثبت ببعض الخطابات الشرعية بإطلاقها أو

. . . .

عمومها قابلية كل حيوان للتذكية فلا يكون لجريان الاستصحاب في ناحية عدمها مجال. فقد يستظهر ذلك من قوله سبحانه **﴿إلّا ما ذكّيتم﴾**[١] بدعوى ان التذكية من الأمور العرفية الثابت لها قيود شرعاً، فمع صدق العنوان في حيوان يحكم بحلية أكل لحمه نظير ذلك بخطاب حلّ البيع أو غيرها من العناوين العرفية التي جعلت موضوعات للأحكام الشرعية.

والحاصل أن التذكية لها معنى عرفي فيحمل عليه قوله سبحانه: **﴿إلّا ما ذكّيتم﴾** غاية الأمر قد ثبتت لها بعض القيود شرعاً ومع صدق العنوان على ذبح حيوان يكون الإطلاق متبعاً فيه.

وفيه أن التذكية في الحيوان اعتبار شرعي في الحيوان ولم يثبت أن معناها العرفي موضوع للحكم بالحلية مع قوله سبحانه **﴿إلّا ما ذكّيتم﴾** استثناء عما نهى قبل ذلك من **﴿المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع﴾**[٢]، والظاهر أنه بيان للسبب الذي يجوز معه أكل الحيوان المحلل أكله نظير قوله سبحانه: **﴿فكلوا مما ذكر اسم اللّه عليه﴾**[٣]، وقوله: **﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾**[٤] لا في مقام بيان تمييز الحيوانات التي يحل أكل لحمها بعد التذكية والتي لا يحل أكلها ولو بعد التذكية.

في الشك في تذكية الحيوان

والثالثة: نعم يمكن استظهار قابلية كل حيوان ذي جلد للتذكية من بعض

---

١) سورة المائدة: الآية ٣.

٢) سورة المائدة: الآية ٣.

٣) سورة الأنعام: الآية ١١٨.

٤) سورة المائدة: الآية ٤.

. . . .

الروايات كصحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام «عن لباس الفراء والسمور والفنك وجميع الجلود قال: لا بأس بذلك»[1]، فإنها بضميمة ما دلّ على النهي عن الانتفاع بالميتة تكون دالة على قبول كل حيوان ذي جلد للتذكية، وكذا يستفاد قابلية السباع لها من موثقة سماعة قال: «سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ قال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا»[2].

وعلى الجملة: إذا أمكن استظهار كون الحيوان المزبور في المقام قابل للتذكية وسقط الاستصحاب في ناحية عدمها، يحكم بكونه محلل الأكل أخذاً بحديث الرفع و: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» وإلّا فمقتضاه عدم كون الحيوان مذكى فلا يجوز أكل لحمه، نعم لا يحكم بنجاسته فإن الاستصحاب في ناحية عدمها لا يثبت أنه ميتة، والنجاسة مترتبة في الأدلة على الميتة لا على عدم كون الحيوان مذكى، هذا كله في الشبهة الحكمية فيما إذا شك في قبول الحيوان التذكية، وأما إذا أحرز كون حيوان قابل للتذكية وشك في كونه محلل الأكل أو محرم الأكل بالشبهة الحكمية فلا بأس بأكل لحمه وشحمه أخذاً في الاستصحاب في ناحية جعل عدم الحرمة له بعد ذبحه وتذكيته، ودعوى أن هذا الاستصحاب معارض بالاستصحاب في عدم جعل الحلية لأكل لحمه فقد تقدم عدم المعارضة حيث لا يلزم من الاستصحابين مخالفة عملية للتكليف المعلوم بالإجمال، وعلى تقدير المعارضة يرجع في احتمال حرمة أكل لحمه بحديث الرفع ونحوه مما يكون مقتضاه الترخيص

---

١) وسائل الشيعة ٤:٣٥٢، الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث الأول.

٢) وسائل الشيعة ٣:٤٨٩، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

كما يأتي تحقيقه فلا تجري ـ مثلاً ـ أصالة الإباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية، فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعاً، ضرورة كفاية كونه

في الارتكاب.

كما أنه لا مجال لدعوى أن مقتضى الاستصحاب في المفروض عدم جواز أكل لحمه وشحمه لأنّ الحيوان يحرم أكله حال حياته، ويحتمل بقاء تلك الحرمة بعد تذكيته أيضاً، والوجه في عدم المجال أن حرمة أكل لحمه وشحمه لكون المقطوع من الحيوان حتى إذا كان محلل الأكل لكونه من الجزء المبان من الحي، وحرمة أكل الحيوان حياً فيما إذا أمكن كالسمك الصغار لم تثبت حرمته، وعلى تقدير الإغماض وحرمة التسليم فالاستصحاب في بقاء الحرمة معارض بالاستصحاب في عدم جعل الحرمة لأكل لحمه بعد تذكيته.

ولا فرق في الرجوع بأصالة عدم جعل الحرمة لأكل لحم الحيوان وشحمه بعد إحراز كونه قابلاً للتذكية وكونه مذكى والشك في حليته وحرمته بين أن تكون الشبهة حكمية أو موضوعية، بل يجري في الشبهة الموضوعية أصالة الحل التي استظهرنا من رواياتها عدم عمومها للشبهة الحكمية، فقد ذكرنا الحكم في الصور الثلاث.

وأمّا الصورة الرابعة: وهي ما إذا أُحرز أن الحيوان كان قابلاً للتذكية ويشك في بقائه على القابلية بالشبهة الحكمية، كما إذا لم يحرز أن الجلل في الحيوان يوجب ارتفاع قابليته للتذكية أم لا، ففي هذه الصورة يجري الاستصحاب في بقائه على ما كان بلا فرق بين القول باعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية أو قيل بعدم اعتباره للمعارضة أو لحكومة الاستصحاب في عدم الجعل على الاستصحاب في

. . . .

بقاء المجعول، وذلك لأنّ القابلية على تقدير اعتبارها في التذكية جزءاً أو شرطاً أمر تكويني يشك في بقائها وبضمها إلى سائر ما يعتبر في التذكية وجداناً يتم الموضوع لطهارة الحيوان وحلّه.

وقد يقال: بكون القابلية شرطاً لا جزءاً من تذكية الحيوان، فإن التذكية فعل الفاعل في ظاهر الخطابات كما في قوله سبحانه **﴿إلّا ما ذكّيتم﴾** حيث إن ظاهر إسناد التذكية إلى الفاعلين، وقوله عليه السلام في موثقة ابن بكير: «ذكّاه الذبح»[1] وقوله عليه السلام في جواب من سأله «أو ليس مما ذكّي بالحديد، قال: بلى»[2]، ولكن لا يمكن المساعدة عليه فإنه يمكن إسناد السبب إلى شخص إذا كان تمامه بفعله كما يمكن إسناد المسبب إليه إذا كان سببه أو تمام سببه بفعله.

الصورة الخامسة: ـ ولم يتعرض لها الماتن قدس سره ـ ما إذا شك في اعتبار شيء في التذكية من غير جهة القابلية لها، كما إذا شك في أن الذبح بالحديد معتبر فيها أو أنها تحصل بغير الحديد أيضاً، ومع ثبوت الإطلاق لرفع هذا الشك فهو، وإلّا فقد يتوهم جريان أصالة البراءة في شرطية الحديد أو قيديته يمنع من جريان الاستصحاب في ناحية عدم التذكية إذا ذبح بغير الحديد، ولكن لا يخفى أنه لا مورد في المفروض في هذه الصورة لا لأصالة البراءة ولا لاستصحاب عدم التذكية، وأما عدم جريان الاستصحاب في عدم التذكية للشك في معناها الاعتباري فإن المقام داخل في الشبهة المفهومية، وأما عدم جريان أصالة البراءة في اعتبار قيدية الحديد فإن اعتبار

---

١) وسائل الشيعة ٤:٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث الأول.

٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

مثله حكماً، وذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع سائر شرائطها، عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية، ومع الشك في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها، كما لا يخفى.

نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلّية، فأصالة الإباحة فيه محكمة، فإنه حينئذ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكّى حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلّا أصالة الإباحة، كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام.

التذكية لفري الأوداج بالحديد مقطوع، والشك في اعتبارها في فريها بغير الحديد، وبتعبير آخر إذا كان الحكم انحلالياً وشك في اعتبار قيد لموضوعه الانحلالي فمع عدم الإطلاق ـ كما هو المفروض ـ يثبت الحكم للأفراد الواجدة لذلك القيد، وجعله على الأفراد الفاقدة غير محرز، والأصل عدم جعله واعتبار التذكية يدخل في اعتبار الحكم الانحلالي وجعله ولا يقاس المقام بتردد متعلق التكليف بين المطلق والمقيد حيث تجري فيه أصالة البراءة عن تعلقه بالمقيد حيث إن الوجوب يتعلق بصرف الوجود من الطبيعي لا بشرط أو بالطبيعي المقيّد.

بقي في المقام أمر وهو أن الموضوع للنجاسة هو الميتة والمراد منها مقابل المذكى، والمذكى هو ما استند موته إلى التذكية فيكون المراد من الميتة ما استند موته إلى غير التذكية، والاستصحاب في موارد جريان عدم تذكية الحيوان يحرز كونه غير مذكى فلا يجوز أكل لحمه وشحمه، ولا يجوز لبس جلده ونحوه في الصلاة؛ لأنّ المذكى موضوع لجواز الأكل وجواز اللبس في الصلاة، وحيث إن الاستصحاب لا يثبت استناد موته إلى غير التذكية فيرجع في طهارته إلى أصالة الطهارة بل إلى عدم كونه ميتة.

هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية، كما إذا شك ـمثلاًـ في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها، أم لا؟ فأصالة قبوله لها معه محكمة، ومعها لا مجال لأصالة عدم تحققها، فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه كذلك بعده.

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمته بالشبهة الموضوعية من الحيوان، وأن أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً، كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طروء ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

أقول: قد ذكرنا في بحث الفقه أنه لابد من رفع اليد عن هذه القاعدة في الحيوان الذي تكون تذكيته بالذبح أو النحر، فمع جريان الإستصحاب في عدم تذكيته يحكم بنجاسته وتفصيل الكلام في بحث نجاسة الميتة.

وربما يقال: إن الموضوع للنجاسة كحرمة الأكل وعدم جواز الصلاة هو غير المذكى لا عنوان الميتة، ويستظهر ذلك من رواية قاسم الصيقل حيث ورد فيها «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس»[1] والمراد بنفي البأس الطهارة، والمفهوم أنه إن لم يكن ما تعمل ذكياً فما تعمل نجس وعليه فالاستصحاب في عدم التذكية يثبت أنه نجس.

وفيه أنّه مع الغمض عن ضعفها سنداً لا دلالة لها على أن الموضوع للنجاسة عدم كون الحيوان مذكى، فإن القضية الشرطية فيها مفروضة في كلام السائل ونفي البأس

---

١) وسائل الشيعة ٣:٤٨٩، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

الثاني: أنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً[١].

فيها عن الصلاة مع إصابة الثوب ليس لها مفهوم، بل هي في مقابل ما فرضه السائل من عمله قبلاً من جلود الحمر الميتة وكتابة ذلك إلى أبيه عليه السلام وأمره باتخاذ الثوب الآخر لصلاته، ومقتضى الجواب لا يلزم اتخاذ الثوب الآخر مع العمل من جلود الحمر الوحشية الذكية، وإلّا فلم يكن لأخذ قيد الوحشية في الجواب وجهاً كما لا يخفى.

في جريان الاحتياط في العبادات

[١] لا ينبغي التأمل في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً فإنه ورد الترغيب والإرشاد إليه في الخطابات الشرعية واستقل العقل بأن الاحتياط يوجب استحقاق الثواب للإطاعة أو الانقياد في الشبهات الحكمية والموضوعية التحريمية والوجوبية في العبادات وغيرها، ولكن ربما يشكل في إمكان الاحتياط في العبادات في الشبهة الوجوبية فيما دار أمر العبادة بين الوجوب وغير الاستحباب، والوجه في الاشكال أن الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتحقق بالإتيان بالواجب الواقعي على تقديره بتمام قيوده والأُمور المعتبرة فيه، غير أنه لا يعلم وجوبه واقعاً، وهذا لا يتحقق في الشبهة الوجوبية في العبادة المشار إليها؛ لأنّ من القيود المعتبرة في العبادة قصد التقرب عند الإتيان بالمعنى المتقدم في بحث التعبدي والتوصلي أي الإتيان بها بداعي الأمر بها، وهذا لا يمكن إلّا إذا تردد أمر العبادة بين الوجوب والاستحباب، حيث يؤتى بالفعل بداعي ذلك الأمر الواقعي وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الاستحباب، وأما مع عدم إحراز الأمر بها أصلاً ـ كما في تردد أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب ـ فلا يمكن الإتيان بها بداعوية الأمر، بل أقصاه الإتيان بها بداعوية احتمال الأمر.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بإمكان الإتيان بها المحتمل كونها واجبة واقعاً بداعوية الأمر بالاحتياط، حيث إن حكم العقل بحسن الاحتياط كاشفاً بنحو اللم عن

في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها، كما لا ينبغي الإرتياب في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي.

وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الإستحباب، من جهة أن العبادة لابد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً.

وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الإشكال، ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً، بداهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته؟

وانقدح بذلك أنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضاً القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه، ضرورة أنه فرع إمكانه، فكيف يكون من مبادئ جريانه؟

هذا مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللّم، ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإنّ، بل يكون حاله في ذلك حال الإطاعة،

مطلوبيته شرعاً، كما أن ترتب الثواب عليه كاشف عن تلك المطلوبية بنحو الإن، وقد أشار الماتن ﷺ إلى هذا الجواب وردّه بأن حسن الاحتياط لا يجدي في رفع الإشكال؛ وذلك فإن تعلق الأمر الاستحبابي بالاحتياط لا يصحح انطباق عنوان الاحتياط على ما لا يكون عنوانه منطبقاً عليه بدون ذلك الأمر، فإن الأمر المتعلق بعنوان نظير العرض من معروضه، وكما أن المعروض لا يتمكن أن يتوقف في حصوله على عارضه وإلّا لدار؛ لتوقف العارض في حصوله على المعروض، كذلك انطباق متعلق الأمر على عمل لا يمكن أن يتوقف على سراية الأمر به إلى ذلك العمل الخارجي، بل يعتبر أن ينطبق متعلق الأمر عليه مع قطع النظر عن ذلك الأمر

بإنه نحو من الإنقياد والطاعة.

وما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة[١] من جميع الجهات عدا نية القربة.

حتى يسري الأمر إلى ذلك العمل.

وعلى الجملة: كما أن العارض لا يمكن أن يكون من مبادئ ثبوت المعروض وحصوله كذلك الأمر بشيء لا يمكن أن يكون من مبادئ ثبوت ذلك الشيء بمعنى انطباقه على الخارج وردّه ثانياً، بأنّ حكم العقل بحسن الاحتياط لا يكشف عن تعلق الأمر المولوي أي الاستحباب الشرعي بنحو اللم كما لا يكشف ترتب الثواب على الاحتياط عن استحبابه، كذلك بنحو الإن حيث إن حكمه بحسنه كحكمه بحسن الطاعة لا يستلزم حكماً مولوياً كما أن الحكم بترتب الثواب كالحكم بترتبه على الطاعة إرشادي حيث إن الاحتياط يدخل في عنوان الإطاعة والانقياد.

[١] **هذا هو الوجه** الذي ذكره الشيخ ﷺ في الجواب عن الإشكال المتقدم، حيث ذكر أن المراد بالاحتياط في العبادة الإتيان بالعمل المطابق لها من جميع الجهات غير جهة قصد التقرب، وأورد عليه الماتن ﷺ بأن الاحتياط المحكوم بالحسن شرعاً وعقلاً له معنى واحد في العبادة وغيرها، وهو الإتيان بجميع ما يعتبر فيه واقعاً على تقدير التكليف به واقعاً، وهذا غير متحقق في العبادة التي يدور أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب، ولو تعلق الأمر بالعمل المطابق للعبادة من غير جهة قصد القربة لكان هذا مطلوباً مولوياً نفسياً لا يرتبط بحسن الاحتياط عقلاً أو شرعاً، نعم لو قام دليل خاص في مورد دوران أمر العبادة بين الوجوب وغير الاستحباب أمر بالاحتياط فيها، فيحمل على أن المراد من الاحتياط في ذلك المورد ما ذكره إذا لم يكن الالتزام فيه بالاحتياط بمعناه الحقيقي ويكون الحمل عليه في الحقيقة التزاماً

فيه: مضافاً إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بداهة أنه ليس باحتياط حقيقة، بل هو أمر لو دلّ عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً، والعقل لا يستقل إلّا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد يرشد إلّا إليه.

نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة، لما كان محيص عن دلالته اقتضاءً على أن المراد به ذاك المعنى، بناءً على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة، كما لا يخفى أنه التزام بالإشكال وعدم جريانه فيها، وهو كما ترى. قلت: لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل

بالإشكال بعدم جريان الاحتياط في تلك العبادة حقيقة.

أقول: إذا ورد في خطاب الأمر بالاحتياط فيما دار أمر العبادة بين الوجوب وغير الاستحباب لا يمكن حمله على أن المراد بالاحتياط المعنى الذي ذكره الماتن، واستظهره من كلام الشيخ ﷺ وأورد عليه بأن الأمر بالعمل المطابق للعبادة من جميع الجهات غير جهة قصد التقرب يكون مولوياً نفسياً متعلقاً بذات العمل المطابق للعبادة الواقعية على تقدير الوجوب واقعاً، فإنه على هذا التقدير لا دليل على اعتبار قصد التقرب في الإتيان بمتعلق هذا الأمر فيصبح توصلياً ولا أظن بالماتن أو الشيخ الالتزام بالاستحباب النفسي التوصلي، بل الظاهر أن مراد الشيخ ﷺ أن الشارع قد وسّع في قصد التقرب المعتبر في العبادة عند الجهل بوجوبها سواء كان أمرها دائر بين الوجوب والاستحباب أو بين الوجوب وغير الاستحباب. فيجوز في الاحتياط فيها الإتيان بالعمل المطابق للعبادة من جميع الجهات من غير جهة قصد التقرب فإنّ قصده في مقام الاحتياط والجهل بالواقع بالإتيان بها لاحتمال وجوبها الواقعي، وهذا التقرب غير مطابق لقصد التقرب المعتبر فيها على تقدير العلم بوجوبها فيكون الأمر بالاحتياط عند الجهل طريقياً استحبابياً أو إرشادياً على ما يأتي.

سائر الشروط المعتبرة فيها، مما يتعلق بها الأمر[١]. المتعلّق بها، فيشكل جريانه

---

[١] وأجاب الماتن ﷺ أن منشأ الإشكال في جريان الاحتياط فيما دار أمر العبادة بين الوجوب وغير الاستحباب هو تخيل أن قصد التقرب المعتبر في العبادة كسائر شروطها وقيودها مما يؤخذ في متعلق الأمر بها، وبما أن الاحتياط في العبادة يكون بالاحتياط بمتعلق الوجوب على تقديره واقعاً، قيل بعدم إمكان الإتيان بالمتعلق عند الجهل بالوجوب ودوران أمرها بينه وبين غير الاستحباب، ولكن الأمر ليس كذلك فإن قصد التقرب المعتبر في العبادة غير مأخوذ في متعلق التكليف إنما يكون له دخل في حصول الغرض من متعلق الأمر فقط على ما ذكر في بحث التعبدي والتوصلي، وعليه يكون المأتي به في مقام الاحتياط تمام ما تعلق به الأمر الوجوبي على تقديره واقعاً من غير نقص فيه، غاية الأمر لابد من كون الإتيان به على نحوٍ لو كان في الواقع أمر بها كان الإتيان المزبور مقرباً بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً لله سبحانه، بحيث يكون على تقدير الأمر بها واقعاً الإتيان إطاعة وعلى عدمه انقياداً لله سبحانه فيستحق الثواب على التقديرين، فإن الانقياد لجنابه يوجب استحقاقه كالطاعة له، فلا حاجة في جريان الاحتياط في العبادات حتى فيما دار أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب إلى تعلق الأمر بتلك العبادة.

أقول: لا يخفى أنه لا فرق بين القول بعدم إمكان أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر أو القول بإمكانه وأنه يؤخذ في متعلق الأمر، فإنه لو كان قصد التقرب منحصراً على الإتيان بالعمل بداعوية الأمر به ولو كان الأمر به ضمنياً فلا يمكن الإتيان بالعبادة بداعوية الأمر بها فيما دار الأمر فيها بين الوجوب وغير الاستحباب، حيث لا يمكن الإتيان بها بداعوية الأمر بها حتى مع فرض أن الأمر يتعلق في العبادات

. . . .

بذات العمل، فإن الإتيان بداعوية الأمر يتوقف على إحراز الأمر بها وإلّا كان الإتيان المزبور تشريعاً، وإن قلنا بأن قصد التقرب لا ينحصر على ذلك، بل المعتبر فيه انتساب الإتيان واضافته إلى الله سبحانه بنحوٍ كما هو الصحيح، فهذه الإضافة كما تحصل بالإتيان بداعوية الأمر عند إحرازه كذلك تحصل بغيره أيضاً، ومنه الإتيان لاحتمال الأمر بها فيكون العمل مع انضمام هذا التقرب موجباً لتعنونه بعنوان الاحتياط، سواء قيل بأخذ قصد التقرب في متعلق الأمر أم لا.

وعلى الجملة: فما ذكره ﷺ من ابتناء الإشكال على أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر بالعبادة غير صحيح، بل الإشكال مبني على انحصار قصد التقرب المعتبر في العبادة على الإتيان بها بداعوية الأمر بها فتدبر جيداً.

بقي في المقام أمران: **الأول:** أنه قد تقدم حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً ويقع الكلام في أن أمر الشارع بالاحتياط مولوي أو إرشادي وأن حكم العقل بحسنه يكشف عن أمر الشارع به من باب الملازمة، أو أن حكمه بالحسن في مرتبة الامتثال فاعلي لا يكشف عن الأمر المولوي من الشارع، ظاهر كلام الماتن عدم كشف حكمه بالحسن عن الأمر المولوي بنحو اللم ولا يكون أمر الشارع إلّا إرشادياً، وقد صرح المحقق النائيني ﷺ أنه لا مورد للملازمة في المقام، فإن حكم العقل بحسنه للتحفظ على المصلحة الواقعية على تقديرها باستيفائها والاجتناب عن المفسدة الواقعية على تقديرها بعدم الابتلاء بها، وهذا الحكم من العقل واقع في سلسلة المعلومات والأحكام الشرعية لا يلازم حكماً شرعياً مولوياً، وتنحصر الملازمة على ما كان حكمه في سلسلة علل الأحكام وملاكاتها، وبالجملة حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه بحسن الطاعة في كونه غير قابل للحكم المولوي هذا بالإضافة إلى الحكم

. . . .

النفسي، وأما بالإضافة إلى الحكم الشرعي المولوي الطريقي فإن شأنه تنجيز الثواب في موارد الترخيص الظاهري، والمفروض استحقاق المكلف المثوبة بحكم العقل إما على الطاعة أو الانقياد مع قطع النظر عن أمر الشارع بالاحتياط.

أقول: يظهر من بعض الأخبار أن للاحتياط أثراً آخر مطلوباً غير استيفاء ما في الواقع من المصلحة على تقدير الوجوب وغير عدم الابتلاء بالمفسدة على تقدير الحرمة وهو توطين النفس للاجتناب عن المحارم وتعودها على المواظبة على الواجبات نظير قوله عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، ومن يرتع حول الحمى يوشك أن يدخلها»[1]، ولكن حكم العقل بحسنه ليس بهذا الملاك وظاهر عمدة الخطابات الشرعية أن الأمر بالاحتياط والوقوف عند الشبهات أنّه للتحفظ على احتمال التكليف وعدم الابتلاء بالمفسدة الواقعية، وهذا الأمر لا يكون إلّا إرشادياً والكلام في الأمر به مولوياً طريقياً استحبابياً، وحيث إن هذا الأمر الطريقي لتنجيز الواقع عقاباً أو لا أقل ثواباً، والمفروض عدم ترتبه على الأمر به لاستقلال العقل باستحقاق المحتاط للمثوبة للطاعة أو للانقياد فلا يبقى موجب للأمر الطريقي به.

اللهم إلّا أن يقال: استقلال العقل بما ذكر ما لم يكن في الاحتياط جهة مرجوحة، ويحتمل مع قطع النظر عن الأخبار الواردة فيها الأمر به أن يكون فيه الجهة المشار اليها الموجبة للمزاحمة مع المصلحة الواقعية أو المفسدة الواقعية، وتكون مرجوحة عند الشارع، فللشارع الأمر بها طريقياً غير لزوميٍّ لتنجيز الثواب، وعليه فلا يقاس الأمر به بالأمر بالطاعة في موارد ثبوت التكليف وإحرازه، حيث لا يعقل

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:١٦١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

. . . .

الأمر به إلّا ارشاداً وليس كل حكم للعقل في سلسلة الأحكام إرشادياً محضاً، بل ربما يكون مولوياً، وماورد في بعض الروايات المشار إليها من قبيل ذكر الفوائد المترتبة على الاحتياط وليس من بيان ملاك أمر الشارع بالاحتياط في الشبهات كما لا يخفى.

الأمر الثاني، ذكر النائيني ﷺ أنه على تقدير كون الأمر بالاحتياط مولوياً، والبناء على سراية هذا الأمر إلى العمل، فلا يكون العمل عبادة إذا أتى بداعوية الأمر بالاحتياط، بل الموجب لعباديته على تقدير وجوبه واقعاً وقوعه لاحتمال الوجوب الواقعي، وذلك فإن الأمر بالاحتياط في نفسه توصلي لجريانه في التوصليات أيضاً، ودعوى أن الأمر بالاحتياط يكتسب التعبدية من الوجوب الواقعي على تقديره غير صحيح، وذلك فإن العمل الواحد إذا تعلق به أمران أحدهما تعبدي والآخر توصلي، كما إذا نذر المكلف صلاة الليل يكتسب الأمر التوصلي وهو وجوب الوفاء بالنذر التعبدية من الاستحباب النفسي المتعلق بصلاة الليل، فإن الأمر بوجوب الوفاء يسري إلى صلاة الليل ولا يكون متعلقاً بصلاة الليل المستحبة، بأن يكون الأمر بها من ناحية وجوب الوفاء بالنذر طولياً، حيث إنه لا يمكن الإتيان بصلاتها المستحبةً بعد تعلق النذر مستحيل، فلا يتعلق النذر إلّا بصلاة الليل والإتيان بها بداعوية الأمر بالوفاء بالنذر تجعلها عبادة، بخلاف ما إذا استؤجر للإتيان بعبادة مستحبة أو واجبة نيابة حيث يكون وجوب الوفاء بالإجارة في طول الأمر بتلك العبادة المستحبة أو الواجبة، فالموجب لعباديتها الإتيان بها لاستحبابها أو وجوبها في نفسها، وإذا أتى بتلك العبادة بداعوية الأمر بالإجارة لا بداعي وجوبها أو استحبابها في نفسها لا تكون عبادة لأنّ اكتساب العبادية لوجوب الوفاء بالإجارة عن الوجوب أو

. . . .

الاستحباب المتعلق بذلك الأمر لا يمكن لطولية الأمر بالإجارة وتعدد متعلق الأمرين، وفي المقام أيضاً، الأمر المتعلق بالفعل على تقديره واقعاً مع الأمر بالاحتياط، نظير الأمر بالعمل مع الأمر بالوفاء بالإجارة طولي مع تعدد المتعلقين، فلا يمكن أن يكتسب الأمر بالاحتياط العبادية من الوجوب المحتمل واقعاً، على تقدير تعلقه بالعمل، بل لابد في امتثال الوجوب المحتمل من الإتيان بالعبادة بداعي احتمال الأمر به لتقع عبادة.

أقول: قد ذكرنا في بحث التعبدي والتوصلي أن كون فعل عبادة لا يسقط الأمر به بمجرد الإتيان بذات الفعل لاعتبار قصد التقرب وأخذه في متعلق الأمر به، وإلّا فلا فرق في ناحية نفس الأمر في التوصلي والتعبدي حيث يكون الغرض من نفس الأمر بالمتعلق فيهما إمكان دعوته إلى متعلقه بوصوله إلى المكلف والمصحح لقصد القربة إضافة العمل إلى الله سبحانه بأن يؤتى بالفعل له، ويحصل هذا إذا حصل الفعل في التوصلي بداعوية الأمر به إلى العمل والأمر بالاحتياط أيضاً توصلي، ولكن لا يكون الأمر به داعياً إلى العمل إلّا إذا كان العمل مع قطع النظر عن الأمر بالاحتياط مصداقاً للاحتياط، ولو قيل بأن الاحتياط لا يتحقق إلّا مع الإتيان بقصد التقرب الذي هو الإتيان بداعوية الأمر بالعمل فلا يتحقق هذا التقرب فيما دار أمر العبادة بين الوجوب وغير الاستحباب، ولكن لو قلنا بكفاية مطلق إضافة الفعل إلى اللّه يكفي في تحققه الإتيان لاحتمال وجوب العمل، وما ذكره ﷺ من أن المصحح لقصد التقرب للعبادة عن المنوب عنه الأمر النفسي التعبدي المتوجه إلى المنوب عنه فهذا لا يجري في النيابة عن الموتى، مع أنه لا يعقل أن يكون الأمر المتوجه إلى المنوب عنه داعياً للأجير إلى العمل، نعم النيابة عن الميت في نفسها فيما فات عنه

حينئذ، لعدم التمكن من قصد القربة المعتبر فيها، وقد عرفت أنه فاسد، وإنما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه.

وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان، ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله، غاية الأمر أنه لابد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً، بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى، فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى، وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه (تبارك وتعالى)، ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الإنقياد.

وقد انقدح بذلك أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر بها، بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه

مستحب وإذا صلى نيابة عنه بداعوية الأمر الاستحبابي يتحقق قصد التقرب، وإذا آجر نفسه على القضاء عنه يكون متعلق الأمر بالإجارة ووجوب الوفاء بها عين متعلق ذلك الأمر الاستحبابي المتعلق بالنيابة فيكتسب الوجوب الآتي من قبل عقد الإجارة متحداً مع الأمر النفسي المتعلق بالنيابة نظير اتحاد متعلق وجوب الوفاء بالنذر مع متعلق الأمر بصلاة الليل، ولكن قد لا يكون ذلك الأمر النفسي، ومع ذلك تصح النيابة عن الغير وتصح الإجارة ويتحقق قصد التقرب في عمل الأجير أيضاً كما في بعث المستطيع الذي صار عاجزاً عن المباشرة للغير في الحج عنه في حجة الإسلام، فإن البعث تكليف للعاجز والنيابة عنه بلا بعثه بإجارة أو غيرها غير صحيحة، والسر في ذلك أن مع قيام الدليل على مشروعية البعث، لابد من الحكم بصحة النيابة عنه في الحج، ومجرد قصد النائب الحج عنه وفاءً لعقد الإجارة يوجب تحقق قصد التقرب

منها، كما لا يخفى.

فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، ولو بخبر ضعيف لما كان يجدي في جريانه[١].

وأخذ الأجرة من قبيل الداعي إلى الداعي فلا ينافي قصده، وفيما نحن فيه أيضاً إذ أتى المكلف العبادة ـ المحتمل وجوبه ـ بداعوية الأمر بالاحتياط وكان في الواقع واجباً حصل قصد القربة فلا ينحصر قصد التقرب في كون الداعي إلى الإتيان به مجرد احتمال وجوبه بل يمكن أخذ احتمال الوجوب وصفاً في العمل ويؤتى بداعوية الأمر بالاحتياط.

[١] **قد يقال:** بأنه إذا قيل بدلالة أخبار من بلغ على استحباب العمل البالغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف، فيمكن جريان الاحتياط في العبادة الدائرة بين الوجوب وغير الاستحباب أو الاستحباب وغير الوجوب مع ورود خبر ضعيف في وجوبها أو في استحبابها، حيث يمكن الإتيان بها بداعوية الأمر الاستحبابي المستفاد من تلك الأخبار، ويتحقق بذلك قصد التقرب المعتبر في العبادة، وأجاب الماتن ﷺ بأنه لو قيل باستحباب ذلك العمل بورود خبر ضعيف في وجوبها أو استحبابها لا يكون الإتيان بها بداعوية هذا الأمر احتياطاً، بل من قبيل الإتيان بعمل مستحب بعنوانه الثانوي.

ثم قال: ولو قيل بأن ما ذكر فيما لو قيل بأن مفاد أخبار من بلغ استحباب العمل بعنوانه الثانوي، وأما إذا قلنا بأن مفادها استحبابها هو محتمل الوجوب أو الإستحباب بأن يستحب الإتيان بها بعنوان الاحتياط فيصح الإتيان بها بداعوية هذا الأمر الاستحبابي، فيكون احتياطاً مع تحقق قصد التقرب، وأجاب عن ذلك **أولاً:** بأنه على ذلك، فالأمر المستفاد كالأمر بالاحتياط توصلي لا يوجب الإتيان بداعويته وقوع العمل

في خصوص ما دلّ على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحباً كسائر ما دل الدليل على استحبابه.

لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، وأما لو دلّ على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنه محتمل الثواب، لكانت دالّة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط، كأوامر الاحتياط، لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الإرشادي.

فإنه يقال: إن الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مولوياً لكان توصلياً، مع أنه لو كان عبادياً لما كان مصححاً للإحتياط، ومجدياً في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه آنفاً.

ثم إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب[١].

عبادة، فإن الموجب لوقوع العمل عبادة قصد الأمر التعبدي بها، وأجاب ثانياً: بأنه لو كان الأمر بالاحتياط استحباباً تعبدياً فلا يجدي أيضاً في جريان الاحتياط في العبادة المرددة بين الوجوب وغير الاستحباب، أو بين الاستحباب وغير الوجوب؛ لأنّ الأمر الاستحبابي التعبدي تعلق بما يكون احتياطاً مع قطع النظر عن هذا الأمر كما تقدم سابقاً.

أقول: قد تقدم أن قصد التقرب المعتبر في العبادة هو إضافة العمل إلى اللّه سبحانه عند الإتيان مع تعلق الأمر به واقعاً، وهذا القصد لا يتوقف على إحراز الأمر به واقعاً ولا على ثبوت الأمر المولوي المتعلق به بعنوان الاحتياط فلا نعيد.

[١] ثم قال: ولو قيل بأن ما ذكر فيما لو قيل بأن مفاد أخبار من بلغ استحباب العمل بعنوانه الثانوي، وأما إذا قلنا بأن مفادها استحبابها هو محتمل الوجوب أو الاستحباب بأن يستحب الإتيان بها بعنوان الاحتياط فيصح الإتيان بها بداعوية هذا

. . . .

الأمر الاستحبابي، فيكون احتياطاً مع تحقق قصد التقرب، وأجاب عن ذلك **أولاً**: بأنه على ذلك، فالأمر المستفاد كالأمر بالاحتياط توصلي لا يوجب الإتيان بداعويته وقوع العمل عبادة، فإن الموجب لوقوع العمل عبادة قصد الأمر التعبدي بها، وأجاب **ثانياً**: بأنه لو كان الأمر بالاحتياط استحباباً تعبدياً فلا يجدي أيضاً في جريان الاحتياط في العبادة المرددة بين الوجوب وغير الاستحباب، أو بين الاستحباب وغير الوجوب؛ لأنّ الأمر الاستحبابي التعبدي تعلق بما يكون الحتياطاً مع قطع النظر عن هذا الأمر كما تقدم سابقاً.

أقول: قد تقدم أن قصد التقرب المعتبر في العبادة هو إضافة العمل إلى اللّه سبحانه عند الإتيان مع تعلق الأمر به واقعاً، وهذا القصد لا يتوقف على إحراز الأمر به واقعاً ولا على ثبوت الأمر المولوي المتعلق به بعنوان الاحتياط فلا نعيد.

أقول: حيث أنجر الكلام إلى أخبار من بلغ فلا بأس بالنظر إليها ليظهر أن مفادها استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب، كما هو ظاهر الماتن ﵀ أو استحباب الاحتياط مولوياً أو أن مفادها كمفاد الأخبار الواردة في الاحتياط إرشاد إلى حسن الاحتياط، وقد جعل في الوسائل من مقدمات العبادات باباً وروى فيه تسع روايات على اختلاف مضامينها، والتام سنداً منها روايتان.

إحداهما: ما عن المحاسن، عن علي بن الحكم، عن هشام بن سالم، عن أبي عبداللّه ﵇ قال: «من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول اللّه ﷺ لم يقله»[١].

والأخرى: ما عن الكليني ﵀ عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير،

---

١) وسائل الشيعة ١: ٨١، الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٤.

. . . .

عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه»[1]، وذكر الماتن أن المستفاد استحباب نفس العمل ببلوغ الثواب وكأن بلوغه يوجب استحبابه، ووجه الاستفادة ظهور الصحيحة الأولى في ترتب الثواب على نفس العمل مطلقاً، ولولم يكن الخبر البالغ به الثواب عليه صادقاً وترتب الثواب على نفس العمل يكشف عن استحبابه، فإنه لا معنى لترتبه على نفس عمل لم يكن محبوباً شرعاً، نعم لو كان ترتبه على العمل برجاء إدراك الواقع واحتمال كونه مطلوباً واقعاً، بأن كان بعنوان الاحتياط لم يكن كاشفاً عن استحباب نفس العمل حيث إن ترتب الثواب على الانقياد كترتبه على الطاعة لا يكشف عن الأمر المولوي بهما.

وقد ذكر الشيخ رحمه الله أن مدلولها ترتب الثواب على العمل البالغ عليه الثواب فيما إذا أتى برجاء إدراك الواقع وبعنوان الاحتياط، وعليه فلا يكون ترتب الثواب عليه كاشفاً عن استحباب نفس العمل ولو بعنوانه الثانوي، ووجه كون مدلولها ما ذكر أمران.

أحدهما: أنه سلام الله عليه فرّع العمل على بلوغ الخبر، وقال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله» ظاهره كون بلوغه داعياً له إلى العمل، وحيث إن داعوية الخبر البالغ عند ضعفه لاحتمال صدقه وأصابته الواقع فيكون الإتيان برجاء الواقع وترتب الثواب على العمل كذلك لا يكشف عن استحبابه.

وثانيهما: أنه قد قيّد العمل المترتب عليه الثواب بما إذا كان الإتيان طلباً لقول النبي صلى الله عليه وآله فيكون التقييد موجباً لحمل سائر الإطلاقات عليه.

---

١) المصدر السابق: الحديث ٦.

. . . .

وقد أورد الماتن على كل من الوجهين، أما ما أورد به **على الوجه الأول** فلأن ظاهر الصحيحة وإن يكن ترتب العمل على البلوغ وكونه هو الداعي له إلى الإتيان، إلّا أن معنى الداعي أنه لولم يكن بلوغ الثواب عليه لم يعمل، وإذا دعاه البلوغ إلى العمل فتارة يقصده بما هو هو وأُخرى يقصده برجاء إصابة قول النبي ﷺ وحيث لم يقيد في الصحيحة الثواب المعطى بالصورة الثانية لولم يكن ظاهرها ترتبه على الإتيان بالنحو الأول يكون ذلك كاشفاً عن مطلوبية ذلك الشيء ببلوغ الثواب عليه، وبالجملة فرض كون بلوغ خبر الثواب داعياً له إلى العمل لا يوجب تقييد عمله برجاء إدراك الواقع.

وأما الوجه الثاني: فإن حمل المطلق على المقيد إنما هو في فرض وحدة الحكم بخلاف مثل المقام، حيث يمكن ترتب الثواب على العمل بالخبر الذي بلغ به الثواب عليه، وما إذا أتي بالعمل المزبور لرجاء إدراك الواقع ويمكن بعد فرض استحباب العمل ببلوغ الخبر أن يكون إعطاء الثواب للإطاعة أي امتثال الأمر المتعلق بذلك العمل لا للاحتياط والانقياد فيكون وزان الأخبار وزان من سرح لحيته أو من صام يوم كذا أو صلى بكذا فله كذا، ولذا أفتى المشهور باستحباب العمل في هذه الموارد.

أقول: إذا فرض البلوغ بخبر ضعيف فلا تكون داعويته إلى العمل إلّا بالإتيان برجاء اصابة الواقع كما إذا كان البلوغ بخبر معتبر كان الإتيان به بنحو المطلوبية الواقعية لإحرازها، وترتب الثواب على العمل في بعض الروايات وإن كان صحيحاً، إلّا أن المراد العمل على مقتضى البلوغ، والمراد من الأجر في الصحيحة هو

. . . .

خصوص الثواب البالغ في الخبر لا مطلق الأجر والثواب، ويفصح عن كون المراد الثواب البالغ ظاهر صحيحة هشام بن سالم[1] المروية في «الكافي» فإنها مع ما في «المحاسن»[2] رواية واحدة قد وصلت بطريقين.

والحاصل لا تكون الصحيحة بظاهرها استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب حتى مع فرض عدم صدق الخبر، بل ولا استحباب العمل بالاحتياط مولوياً، فإن الثواب المعطى إما على الطاعة أو الانقياد. كما لا مجال لدعوى أن المستفاد من تلك الأخبار إلغاء الشرائط المعتبرة في اعتبار الخبر بالإضافة إلى الأخبار الواردة في المستحبات أو مطلق غير الإلزاميات، والوجه في عدم المجال لها أن الوارد في الأخبار إعطاء الثواب البالغ للعامل حتى في فرض عدم صدق الخبر، وهذا ليس من لوازم الحجية للخبر ليكون ترتّبه كاشفاً عن اعتبار الخبر، ولو كان المراد منها إلغاء الشرائط المعتبرة في حجية الخبر في الإلزاميات لو ردّ الأمر فيها بالعمل على الخبر سواء عرف المخبر بالعدالة أو الثقة أو جهل أو عرف بخلاف ذلك، ومما ذكر يظهر أنه لا يترتب على ذلك العمل الأثر المترتب على العمل المشروع والمستحب، كما إذا بنى على استغناء كل غسل مستحب أو واجب عن الوضوء فلا تترتب مشروعية الاستغناء واستحبابه على الغسل الوارد في خبر ضعيف أو ورد خبر ـ في طريقه ضعف ـ في ترتب الثواب عليه.

لا يقال: على ما ذكر فلا تكون أخبار من بلغ إلّا متضمنة لحكم إرشادي محض ويصبح كاللغو، حيث إن الأمر بالاحتياط مغنٍ عن هذا الإرشاد، والعقل مستقل

---

١) الكافي ٢: ٧١، الحديث الأول.

٢) وسائل الشيعة ١: ٨١، الباب ١٨ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ٣، عن المحاسن: ٢٥.

فإن صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله) ظاهرة في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله أنه ذو ثواب، وكون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل

باستحقاق المنقاد للتفضل عليه بالثواب كاستحقاق المطيع، مع أن ظاهر الأخبار ثبوت خصوصية في مدلولها.

فإنه يقال يزيد مدلول هذه الأخبار على ما هو عند العقل بكون الانقياد موجباً للتفضل عليه بالثواب. وأما تعيين ذلك الثواب فلا سبيل للعقل إليه، وظاهر صحيحة هشام بن سالم بل وغيرها يعيّن الثواب بالثواب البالغ في الخبر سواء كان صدقاً أم لا.

فيكون مدلولها الوعد بالتفضل الخاص، نظير قوله سبحانه **﴿ومن يطع اللّه ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار﴾**[1] حيث لا يستقل العقل باستحقاق المطيع هذا الثواب قبل الوعد به.

في الثمرة بين الأقوال في أخبار من بلغ

وربما يقال بظهور الثمرة فيما إذا ورد خبر ضعيف في كون عمل ذا ثواب، ودل إطلاق أو عموم في خطاب معتبر على حرمته، فإنه بناءً على كون روايات من بلغ دالة على عدم اعتبار القيود المعتبرة في الخبر القائم بالاستحباب يكون الخبر المفروض مقيداً أو مخصصاً لإطلاق الحرمة أو عمومها، وبناءً على كون مفادها استحباب ذلك العمل ببلوغ ذلك الخبر يكون الاستحباب المستفاد من تلك الروايات مزاحماً للحرمة المستفادة من العموم أو الإطلاق، فيقدم التحريم لعدم

---

١) سورة النساء: الآية ١٣.

غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه، فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط، بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان.

وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي ﷺ كما قيّد به في بعض الأخبار، وإن

صلاحية الحكم غير الإلزامي للمزاحمة مع الإلزامي.

وفيه أن الحكم الثابت للفعل بعنوانه الثانوي يتقدم على الحكم الثابت له بعنوانه الأولي، كما إذا ورد الترخيص في الكذب الدافع لضرر الغير عنه، أو مؤمن آخر فإنه يقدم على الحكم الثابت له بعنوانه الأولي، **وما يقال** من أن الحكم غير الإلزامي لا يزاحم الإلزامي، إنما هو في تزاحم الحكمين في مقام الموافقة والامتثال لا في مقام تزاحم الملاكات، فإن ملاك غير الإلزامي يمكن أن يمنع عن تمامية ملاك الحكم الإلزامي، والتزاحم مع وحدة الفعل في الحكمين إنما هو في ملاكهما لا محالة؛ لأنّ الفعل الواحد لا يتحمل حكمين مختلفين، ولكن الصحيح في المقام عدم تخصيص العام أو المطلق به سواء قيل بأنّ مفاد أخبار من بلغ بيان صيرورة الفعل بقيام الخبر مستحباً أم قيل بأن مفادها عدم اعتبار الشرائط المعتبرة في ناحية الخبر القائم بالإلزاميات في الخبر القائم بغير الإلزاميات، فإنها ناظرة إلى العمل الذي ورد فيه ثواب فقط، ولا يعم ما ورد فيه الدلالة على العقاب أيضاً، كما هو مقتضى العموم في خطاب التحريم أو إطلاقه، فإن الخبر الضعيف لا يكون معتبراً في الفرض ولا موجباً لاستحبابه.

وربما يقال: بظهور الثمرة فيما إذا أفتى بعض الفقهاء باستحباب عمل أو وجوبه فإنه بناء على عدم اعتبار الشرائط في البلوغ وصيرورته بلوغاً معتبراً يمكن للفقيه الآخر الفتوى باستحباب ذلك العمل ولولم يكن في البين إلّا فتوى بعض الأصحاب

كان انقياداً، إلّا أن الثواب في الصحيحة انما رتب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به، لعدم المنافاة بينهما، بل لو أتى به كذلك أو إلتماساً للثواب الموعود، كما قيد به في بعضها الآخر، لأوتي الأجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة، فيكون وزانه وزان (من سرح لحيته) أو (من صلى أو صام فله كذا) ولعله لذلك أفتى المشهور بالإستحباب، فافهم وتأمل.

إذا احتمل فيه إصابة الواقع، **وفيه** أنه لو قيل بعدم اعتبار الشرائط في الخبر الوارد في الثواب على عمل وأنه يكون مدركاً للاستحباب أو موجباً له فلا يتعدى إلى موارد فتوى البعض، لأنه إن علم المدرك للفتوى بالإستحباب أو الوجوب ولوحظ عدم تماميته فلا يصدق بلوغ الثواب فيه عن النبي ﷺ أو المعصوم عليه السلام، ألا ترى أنه لا يصدق بلوغ نجاسة ماء البئر عن النبي ﷺ بوقوع النجس فيه مع ملاحظة فتوى المشهور بها، بل إذا لم يحرز المدرك لم يحرز صدق البلوغ، حيث إن الفتوى إبراز لحدسه وإنشاء له لا نقل شيء عن النبي ﷺ أو المعصوم عليه السلام، ثم إن الشيخ قدس سره ذكر في الرسالة بظهور الثمرة في موردين:

الأول: جواز المسح ببلّة المسترسل من اللحية كما لو قام خبر ضعيف على استحبابه وقلنا بثبوت الاستحباب بالخبر الضعيف، ولا يجوز المسح ببلته بناءً على عدم ثبوت الاستحباب بذلك الخبر، وناقش في ذلك الماتن قدس سره في تعليقته على الرسالة، بأنه إذا كان غسل المسترسل من قبيل المستحب في الواجب ولا يكون من أجزاء الوضوء ليجوز المسح ببلته، نعم لو كان مدلول الخبر كونه جزءاً مستحباً فلا بأس بالمسح ببلته.

إلّا أن يقال: ما دلّ على اعتبار المسح ببلة الوضوء كونها من بلة الأعضاء الأصلية.

أقول: الجزء المستحب مع تغاير الواجب مع المستحب بأن يكون للمستحب

. . . .

وجود انضمامي إلى الواجب غير صحيح، بل يكون دائماً من قبيل المستحب النفسي في ضمن واجب فلا يجوز المسح ببلته إلّا إذا كان استحبابه ملازماً لجواز المسح ببلته، كما إذا قيل باستحباب الغسل مرتين في أعضاء الوضوء، فإنه يستلزم هذا الاستحباب جواز المسح ببلة الغسلة الثانية.

الثاني: ما إذا قام خبر ضعيف باستحباب الوضوء للنوم مثلاً فإنه بناءً على ثبوت الاستحباب بالخبر الضعيف يرتفع الحدث، وأما مع عدم ثبوته لا يحرز ارتفاع الحدث به، وفيه أن الوضوء في نفسه مستحب من المحدث، ولكن يعتبر في صحته قصد التقرب، وقد تقدم أن العمل برجاء الاستحباب من قصد التقرب فلا مجال للتأمل في كونه طهارة من الحدث بالأصغر، والحمد للّٰه رب العالمين.

الثالث: أنّه لا يخفى أن النهي عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان[١].

أقسام النهي عن الشيء

[١] **قد يقال** بعدم جريان البراءة في الشبهة الموضوعية، ولا مورد فيها لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ ما على المولى بيان النهي عن الطبيعي والمفروض أنه محرز وواصل إلى المكلف، ومع ارتكاب المشتبه لا يحرز امتثال النهي عن الطبيعي فيكون ترك المشكوك مقتضى قاعدة الاشتغال، وذكر الماتن ﷺ أن النهي عن الطبيعي على نحوين:

النحو الأول: ما إذا تعلّق بصرف وجود الطبيعي بحيث تكون موافقته بترك جميع أفراده، ومخالفته بارتكاب أول وجود منه، حيث بعد تحقق أول الوجود لا يبقى نهي عنه ليكون الاجتناب عنه موافقة وارتكابه مخالفة، عكس ما إذا تعلق الأمر بالطبيعي بمعنى طلب صرف الوجود، فإنه بالإتيان بصرف الوجود تحصل الموافقة، وبترك جميع أفراده تحصل المخالفة، ولو كان النهي عن الطبيعي بهذا النحو يلزم الاجتناب عن الفرد المشكوك لاحراز ترك الطبيعي وعدم ارتكاب المنهي عنه يعني الاتيان بصرف الوجود.

نعم، إذا كان المكلف تاركاً لصرف الوجود من قبل فيحكم بجواز ارتكاب الفرد المشتبه بالاستصحاب في ترك الطبيعي مع الاتيان به، فإنه كما يحرز امتثال الواجب والإتيان بصرف وجوده بالأصل كما إذا جرى الاستصحاب في وضوئه، كذلك يحرز موافقة النهي وترك الطبيعي بالأصل.

وعلى الجملة، فالفرد المشتبه في هذا النحو من النهي عن الطبيعي خارج عن مورد أصالة البراءة، ولو جاز تركه كما إذا كان المكلف تاركاً لصرف وجود الطبيعي

. . . .

من قبل فجواز ارتكابه للاستصحاب لا لأصالة البراءة.

ودعوى العلم الإجمالي بعدم جواز ارتكاب المشتبه أو الفرد الآخر بعد ارتكابه، ومقتضى هذا العلم الاجتناب عن المشتبه أيضاً، كما ترى لعدم كون هذا العلم منجزاً مع جريان الاستصحاب في بقاء النهي بعد ارتكاب المشتبه، حيث إن مقتضاه ترك الفرد الآخر بعد ارتكاب المشتبه للعلم بمخالفة النهي بعد ارتكابه، وتحقق ما هو متعلقه إما بارتكابه أو بارتكاب الفرد المشتبه من قبل، وبعد إحراز بقاء التكليف بعد ارتكاب المشتبه بالاستصحاب بعدم كون المشتبه من فرد الطبيعي أو عدم تحقق صرف الوجود منه يلزم رعاية التكليف بترك الفرد الآخر.

أقول: مما ذكرنا أخيراً يظهر أنه لا يختص جواز ارتكاب المشتبه بما إذا كان المكلف قبل فعلية النهي في حقه تاركاً لصرف الوجود من الطبيعي ليستصحب بعد ارتكاب المشتبه فيحرز به الامتثال، بل الاستصحاب يجري في ناحية عدم كون ارتكاب المشتبه من تحقق صرف وجود الطبيعي ويثبت به بقاء التكليف ولو كان ارتكاب المشتبه عند فعلية التكليف من بقاء ارتكابه.

وقد يقال: ما نحن فيه من قبيل دوران تكليف النهي بين أن يتعلق بالأكثر أو بالأقل، وقد يأتي أن المرجع فيه أصالة البراءة عن تعلقه بالأكثر، وبيان ذلك أن تعلق النهي بحيث يكون الزجر عن جميع الأفراد ثبوتاً زجراً واحداً تعلقه بمجموع سائر الأفراد محرز، والشك في كون المشكوك أيضاً مزجور بزجر ضمني في ضمن تعلق ذلك بمجموع الأفراد أو لم يتعلق به زجر، فأصالة البراءة عن تعلقه بالمشكوك جارية، ولكن لا يخفى أن تعلق النهي بصرف الوجود ليس من تعلقه ثبوتاً بمجموع أفراده جميعاً، بل ترك جميع الأفراد حكم عقلي حيث إن الطبيعي لا ينعدم إلّا بترك

بحيث لو وجد في ذاك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امتثل أصلاً، كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه، إلّا إذا كان مسبوقاً به ليستصحب مع الإتيان به.

نعم، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة، لما وجب إلّا ترك ما علم أنه فرد، وحيث لم يعلم تعلق النهي إلّا بما علم أنه مصداقه، فأصالة البراءة

جميعها فإدخال المقام في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين غير تام.

النحو الثاني: من تعلق النهي بالطبيعي، ما إذا كان النهي عن الطبيعي انحلالياً بأن يعتبر ثبوتاً الحرمة لكل وجود منه لتحقق ملاك الحرمة في كل من وجوداته كما هو الحال في جل الخطابات في المحرمات، وفي هذا القسم تجري أصالة البراءة بالإضافة إلى حرمة المشكوك، فإن خطاب النهي عن الطبيعي على نحو الانحلال إنما يكون بياناً للحرمة بعد إحراز صغراها لعدم تكفل الخطاب الذي هو بمفاد القضية الحقيقية لتعيين صغرياتها، ومع عدم إحرازها في مورد يكون العقاب على المخالفة على تقدير الصغرى من العقاب بلا بيان، ولا أقل من أصالة البراءة وأصالة الحل فيه.

ثم إنه لا ينحصر النهي عن شيء على أحد النحوين المذكورين، بل يمكن كونه بأحد نحوين آخرين.

أحدهما: كما إذا تعلق النهي بمجموع أفراد الطبيعي في زمان أو مكان، بأن يكون المراد والمزجور عنه الإتيان بجميع الأفراد فلا يكون الإتيان ببعضها مع ترك البعض الآخر منهياً عنه، ويجوز في الفرض الإتيان ببعض أفراده المحرز كونها أفراداً له، فكيف الإتيان بالمشكوك مع ترك أفراده، نعم يقع البحث في هذا الفرض في جواز الإتيان بجميع أفراده المحرز كونها أفراداً له مع ترك المشكوك، **فيقال:** الظاهر عدم البأس بذلك؛ لأنّ تعلق النهي بجميعها مع الاتيان بالمشكوك محرز وتعلقه بها

في المصاديق المشتبهة محكمة.

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الإجتناب عن أفراده المشتبهة، فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة، أو كان الشيء مسبوقاً بالترك، وإلّا لوجب الإجتناب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمته إحراز تركه وعدم إتيانه امتثالاً لنهيه.

مع ترك المشكوك غير معلوم فتجري أصالة البراءة في ناحية تعلقه بها بدون الإتيان بالمشكوك، والمقام عكس ما ذكر في الواجب الارتباطي المردد أمره بين الأقل والأكثر؛ لأنّ ترك الأقل في الواجب الارتباطي يوجب العلم بمخالفة التكليف الوجوبي، بخلاف ترك الجزء المشكوك جزئيته مع الاتيان بالباقي بخلاف المقام، فإن الإتيان بالأفراد المحرزة مع المشكوك يوجب العلم بمخالفة النهي، بخلاف الإتيان بها مع ترك المشكوك.

أقول: هذا إذا لم يكن في البين أصل موضوعي يثبت عدم كون المشكوك من أفراد الطبيعي، وإلّا يحرز عدم كونه داخلاً في تعلق النهي.

والنحو الآخر: أن يتعلق النهي عن جميع أفراد الشيء لحصول الأمر البسيط المطلوب من ترك الجميع، كما إذا قيل بأن المطلوب وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل لا اعتبار المانعية لكل ما يدخل في الأجزاء أو توابع ما لا يؤكل لتجري أصالة البراءة عن مانعية المشكوك، نعم لو كان المصلي بدأ صلاته في غير ما لا يؤكل لحمه يقيناً ثم لبس في الأثناء ما يشك كونه مما لا يؤكل فيمكن القول بجوازه بالاستصحاب في بقاء وقوع صلاته في غير ما لا يؤكل، بل لا يبعد جريان الاستصحاب فيما لم يكن مع المكلف ما لا يؤكل قبل الصلاة، ثم لبس عند الدخول بها ما يشك في كونه مما

غاية الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام بـه، والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الإقتحام فيه، إلّا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلّا بـترك المشـتبه أيـضاً، فتفطن.

لا يؤكل إذا كان المعتبر في الصلاة عدم كون ما لا يؤكل معه، فـإنه عـلى هـذا التـقدير يكون المعتبر في الصلاة بـمعنى (واو) الجـمع، فـالصلاة مـحرزة بـالوجدان وعـدم حصول ما لا يؤكل معه في زمان وقوعها بالأصل، وبـضميمة الوجـدان إلى مـا أُحـرز بالاستصحاب يحرز وقوع متعلّق التكليف، هذا على تقدير كون المأخوذ في الصلاة وصفاً للمصلي وأما إذا كان المأخوذ في الصلاة وصف اللباس، بأن لا يكون لباسه مما لا يؤكل لحمه، فبناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليـة يجري الاستصحاب في عدم كون الثوب مما لا يؤكل ولو بنحو العدم الأزلي، ولكـن ما ذكر إنما هو في مقام التصوير. وإلّا فـظاهر النـهي عـن الطـبيعي سـواء كـان النـهي تكليفياً أو وضـعياً فـي الانـحلال، وعـليه فـأصالة البـراءة عـن مـانعية المشكـوك للـصلاة جارية.

لا يقال: الاستصحاب في عدم كون اللباس من غير مأكول اللـحم أو عـدم كـون المصلي لابساً غير مأكول اللحم لا يفيد شـيئاً، فـإن المسـتفاد مـن مـوثقة ابـن بكـير قوله عليه السلام: لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل اللّـه أكـله»[1]، اشـتراط كون الثوب ونحوه على تقدير كونه من الحيوان من مأكول اللحم، والاستصحاب في عدم كونه من غير مأكول اللحم لا يثبت كونه مما يؤكل.

فإنه يقال: ظاهر الصدر كون ما لا يؤكل لحمه وتوابعه مع المصلي مبطل، وكونه معه حرام وضعاً، ولا يعتبر في الصلاة كونها في أجزاء الحيوان، وذكر مـما أحـل اللّـه

---

١) وسائل الشيعة ٤:٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث الأول.

الرابع: إنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً، ولا يخفى أنه مطلقاً كذلك حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة[١]. أو أمارة معتبرة على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام، ما لم يخل بالنظام فعلاً. فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً، كان في الأمور المهمة كالدماء والفروج أو غيرها، وكان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً، كانت الحجة على خلافه أو لا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك، وإن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً، فافهم.

أكله في الذيل باعتبار عدم المانع معه، لا أن كونها فيما يؤكل لحمه شرط لها.

[١] لا ينبغي التأمل في أن حسن الاحتياط لا ينحصر على موارد جريان أصالة البراءة أو غيرها من الأصل النافي للتكليف، بل يجري حتى فيما قامت الأمارة المعتبرة على نفي التكليف في الواقع، فإنّه مع احتمال التكليف الواقعي يحسن عقلاً بل شرعاً رعاية احتماله بموافقة ذلك التكليف على تقديره واستيفاء ملاكه، ويقال: إن حسن الاحتياط مقيّد بما إذا لم يكن موجباً لاختلال النظام، ولكن لا يخفى أن عدم حسن الاحتياط مع استلزامه اختلال النظام لعدم تحققه لا عدم حسنه مع تحققه، فإن الاحتياط هو الاتيان بما يحتمل كونه محبوباً وموافقته للتكليف الواقعي على تقديره، ومع بلوغه إلى حد الاختلال يكون العمل مبغوضاً من غير أن يكون احتياطاً، والملتفت إلى كون الاحتياط في جميع الوقائع كذلك له طريقان.

الأول: أن يأخذ بالاحتياط في جميع ما يبتلى به بلا فرق بين كون التكليف المحتمل في بعضها غير أهم أو احتماله ضعيفاً إلى أن يصل إلى حد الاختلال، ويتركه بعد ذلك فيكون الاحتياط في جميع الوقايع ولكن في فترة من الزمان.

الثاني: اختيار بعض الوقائع من الأول والاحتياط في مثلها مما كان التكليف

. . . .

المحتمل فيه أهم أو احتماله قوياً، وذكر الماتن وغيره أن اختيار الثاني لمن التفت إلى ما ذكر من أول الأمر أولى، ولعل وجه الأولوية ما ورد عنهم عليهم السلام أن القليل من الخير مع دوامه أولى من الخير الكثير الذي لا يدوم.

نعم، هذا مع فرض عدم وجوب الاحتياط كما هو المفروض في المقام لكون الموارد من موارد الأصل النافي أو الطريق النافي، وأما مع العلم الإجمالي بالتكاليف في الوقايع ووصول النوبة إلى أصالة الاحتياط، وكونه مستلزماً لإخلال النظام أو الحرج، فالمتعين هو الوجه الأول إلّا أن يدخل الفرض في مقدمات دليل الانسداد.



فصل

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمته لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً ففيه وجوه[١].

أصالة التخيير

[١] مورد الكلام في المقام أن يدور حكم الفعل بين الوجوب والحرمة من غير احتمال إباحته واقعاً، وإلّا لكان من مورد أصالة البراءة بل أولى بها مما تقدم الكلام فيه لعدم جريان ما ذكر وجهاً للاحتياط في الشبهات التحريمية على دوران حكم الفعل بين الوجوب والحرمة والإباحة، وأيضاً مورد الكلام ما إذا لم يكن واحد من الاحتمالين الوجوب أو الحرمة بعينه مورداً للاستصحاب، وإلّا لانحل العلم الإجمالي بالاستصحاب في التكليف السابق في الشبهات الموضوعية بل الحكمية بناءً على اعتبار الاستصحاب فيها، ثم إنه قد يكون كل من الوجوب والحرمة على تقديره واقعاً توصلياً أو كان الوجوب على تقديره واقعاً تعبدياً، وفي كل من الفرضين قد تكون الواقعة مكررة ـ ولو بحسب عمود الزمان ـ أو لا يكون فيها تكرار، والكلام يقع في مقامات ثلاثة، **الأول:** ما إذا كان كل من الوجوب والحرمة توصلياً مع عدم تكرار الواقعة، **الثاني:** ما إذا كان أحدهما بعينه أو كلاهما تعبدياً مع عدم تكرارها، **الثالث:** ما إذا كان الدوران مع تكرار الواقعة.

أما المقام الأول: فالاحتمالات بل الأقوال فيه خمسة **أولها:** جريان البراءة في كل من احتمالي الحرمة والوجوب عقلاً ونقلاً، **وثانيها:** الأخذ بجانب احتمال الحرمة بدعوى أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، **وثالثها:** التخيير في الأخذ بأحد الاحتمالين والالتزام به والعمل على طبقه، نظير التخيير بين الخبرين المتعارضين،

. . . .

ورابعها: التخيير في الواقعة بين الفعل والترك بتخيير عقلي قهري لعدم خلو الإنسان من الفعل أو الترك من غير أن يحكم الفعل بالبراءة عقلاً وشرعاً، **وخامسها:** التخيير العقلي القهري مع الحكم بإباحة الفعل ظاهراً بأدلة الحل، والأخير مختار الماتن ﷺ ولكن الصحيح على ما نذكر هو الوجه الأول؛ لأنّ كلاً من الوجوب والحرمة تكليف محتمل ولم يتم له البيان، فيكون العقاب على خصوص أحدهما لو اتفق واقعاً قبيحاً كما يجري بالإضافة إلى كل من المحتملين، قوله ﷺ: «رفع عن أُمتي ما لا يعملون»[1]. ودعوى أنه لا مجال في الواقعة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث لا قصور في المقام في ناحية البيان. فإن العلم الإجمالي بيان وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية، ولذا لو كان متمكناً من الاحتياط كما إذا علم إجمالاً بوجوب فعل أو حرمة الآخر لزم الإتيان بالأول، وترك الثاني إحرازاً لموافقة التكليف المعلوم بالإجمال لا يمكن المساعدة عليها؛ لما تقدم من أن المراد من البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو المصحح للعقاب على المخالفة، ومن الظاهر أن العلم الإجمالي بالإلزام الجامع بين الوجوب والحرمة مع وحدة المتعلق كما هو المفروض في دوران الأمر بين المحذورين لا يصحح العقاب على مخالفة خصوص أحد المحتملين، بخلاف ما إذا كان العلم الإجمالي بأحدهما مع تعدد المتعلق كما في المثال، كما أن دعوى أنه لا مجال في المقام للبراءة الشرعية؛ لأنّ جعل الحكم الظاهري إنما يصح إذا لم يعلم بمخالفته الواقع، وأن يكون لذلك الحكم الظاهري أثر عملي.

---

١) وسائل الشيعة ١٥: ٣٧٠، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

. . . .

وبتعبير آخر إنما تجري البراءة عن التكليف المجهول إذا كان وضعه الظاهري ممكناً، والوضع الظاهري يكون بإيجاب الاحتياط. وهذا الوضع غير ممكن لعدم إمكان الوضع والاحتياط في الواقعة لا يمكن المساعدة عليها أيضاً؛ لأنّ البراءة الجارية في ناحية الوجوب المحتمل لا يعلم مخالفتها للواقع، وكذلك أصالة البراءة الجارية في ناحية خصوص الحرمة المحتملة، والعلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع مع عدم إمكان إحراز المخالفة وعدم امكان الموافقة القطعية غير مانع من جريان الأصل، والأثر المترتب على البراءة، في كل من المحتملين عدم لزوم رعاية كل منهما بخصوصه.

وعلى الجملة الوضع في خصوص أحد المحتملين ممكن، يرفع احتماله بأصالة البراءة الجارية في كل منهما، وإنما لا يمكن وضعهما معاً، ولا يعتبر في جريان البراءة في خصوص تكليف محتمل إمكان وضع تكليف آخر محتمل معه، ثم إنه إن كان مراد الماتن من أصالة الإباحة أصالة البراءة في كل من الوجوب المحتمل والحرمة المحتملة فهو صحيح كما ذكرنا، وإن أراد الحلية المقابلة للحرمة والوجوب فهي للعلم بعدمها واقعاً غير ممكن، والحلية المستفادة من قوله عليه السلام «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»[1] هي الحلية المقابلة للحرمة فقط، ومع جريانها في المقام يبقي احتمال الوجوب، فلابد من نفي احتمال لزوم رعايته من التمسك بأصالة البراءة.

وأما الأخذ بجانب الحرمة المحتملة بدعوى أن دفع المفسدة أولى من جلب

---

١) الكافي ٥:٣١٣، الحديث ٤٠. مع اختلاف يسير.

الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً لعموم النقل، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، ووجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً، والتخيير بين الترك والفعل عقلاً، مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً، أوجهها الأخير، لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً.

المنفعة والالتزام بحرمة الفعل غير صحيح، فإنه تشريع أولاً، ومع الغمض عنه ان ارتكاب الفعل مع احتمال حرمته في الشبهة الحكميه أو الموضوعية التحريمية جائز كما تقدم، وجواز الارتكاب المزبور مقتضاه عدم لزوم رعاية المفسدة المحتملة مع العلم بعدم المصلحة في الفعل أصلاً فما الظن بارتكاب فعل يحتمل فيه المصلحة وعدم المفسدة كما في المفروض في المقام.

وكذا احتمال التخيير بين الأخذ بالوجوب المحتمل أو الحرمة المحتملة، فإنه لا دليل عليه، وقيام الدليل عليه في الخبرين المتعارضين على تقديره لا يوجب التعدي إلى المقام، فإنه لا يمكن التعدي إلى سائر الأمارات فضلاً عما إذا لم يكن في البين إلّا احتمال الوجوب والحرمة، وذكر الماتن ﷺ أن التخيير بين المتعارضين على مسلك السببية على القاعدة ولكنه أمر غير صحيح، فإن مقتضى القاعدة التساقط عند التعارض من غير فرق بين مسلكي السببية والطريقية؛ لما يأتي في باب التعارض من أن ثبوت المدلول الالتزامي لكل من الخبرين لنفي مدلول الآخر يوجب أن لا يتم الصلاح والفساد في ناحية الفعل الذي قام الخبران المتعارضان على حكمه، هذا بناءً على كون المراد من التخيير، التخيير في المسألة الأُصولية، وأما بالاضافة إلى التخيير في المسألة الفرعية بأن يلتزم بتعلق تكليف بالجامع بين الفعل والترك فهو أمر غير

وقد عرفت أنه لا يجب موافقة الأحكام التزاماً، ولو وجب لكان الإلتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً، والإلتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً، وقياسه بتعارض الخبرين ـ الدالّ أحدهما على

معقول، فإن حصول الجامع قهري لا يحتاج إلى التكليف ويكون التكليف به من طلب الحاصل، وأما التخيير في مقام التزاحم بين التكليفين فهو راجع إلى حكم العقل في مقام الامتثال بعد ثبوت كل من التكليفين بفعلية الموضوع لكل منهما وكون صرف القدرة في موافقة أحدهما موجباً لارتفاع الموضوع للآخر.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا بأس بجريان الاستصحاب في ناحية عدم جعل كل من الوجوب والحرمة إذا كانت الشبهة حكمية، وعدم كون المورد من موضوع الوجوب وموضوع الحرمة فيما إذا كانت الشبهة موضوعية، ولزوم المخالفة الالتزامية مع عدم لزوم المخالفة العملية القطعية مع عدم إمكان الموافقة كذلك لا محذور فيه، كما إذا كان الواحد من الوجوب أو الحرمة حالة سابقة يؤخذ بها ويلزم العمل على طبقه، ولا يبقى للأصل النافي في المحتمل الآخر موضوع أو منافاة مع الاستصحاب الجاري في ناحية المحتمل الآخر.

المقام الثاني: ما إذا كان الفعل دائراً أمره بين الوجوب والحرمة مع كون أحدهما أو كلاهما تعبدياً، كما إذا دار أمر المرأة بين الطهر والحيض وبنى على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً، أو دار الأمر في تغسيل الأجنبي المرأة الميتة مع فقد المماثل والأرحام بين الوجوب والحرمة، وغير ذلك من الموارد التي لا يمكن فيها الموافقة القطعية للتكليف الواقعي، إلّا أنه يمكن مخالفته القطعية باختيار الفعل من غير قصد التقرب، والصحيح في الفرض تنجيز العلم الإجمالي بسقوط الأصول النافية في ناحية كل من الوجوب والحرمة حيث لا ينحصر تنجيز التكليف الواقعي

الحرمة والآخر على الوجوب ـ باطل، فإن التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين، وعلى تقدير أنها من باب الطريقية فإنه وإن كان على خلاف القاعدة، إلّا أن أحدهما ـ تعييناً أو تخييراً ـ حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقية من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجة في هذه الصورة بأدلة

على موارد إمكان الموافقة القطعية والمخالفة القطعية معاً، ولذا لو علم المكلف بوجوب أحد الضدين الذين لهما ثالث ليس له تركهما باختيار الثالث، فإنه كما لا يصح من المولى الحكيم الترخيص القطعي في المخالفة القطعية للتكليف في صورة إمكان موافقته القطعية كذلك لا يصح مع عدم إمكان الموافقة القطعية، فقد ظهر مما ذكر عدم جريان أصالة الإباحة في دوران الأمر بين وجوب الفعل تعبدياً أو حرمته لمعارضتها بأصالة البراءة عن وجوبه.

وعلى الجملة أصالة الحلية والبراءة عن الحرمة تعارضها أصالة البراءة في وجوبه، لكون جريانهما في ناحية كل منهما ترخيص قطعي في المخالفة القطعية للتكليف الواصل، ولا يقاس بدوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمة التوصليين، ويلحق بالمقام في دوران الأمر بين كون شيء جزءاً أو مانعاً عن العبادة، كما إذا شك في السجدة الثانية بعد الأخذ في القيام حيث يحتمل كونه دخولاً في الغير فلا يعتني بالشك ولو رجع إلى السجدة تكون صلاته باطلة لزيادة السجدة عمداً، أو أنه لا يعدّ دخولاً في الغير فيجب الرجوع إليها، فإن قلنا بعدم جواز إبطال الصلاة حتى في مثل الفرض فعليه إتمام الصلاة بأحد الاحتمالين، وإعادة تلك الصلاة ثانياً؛ لأنّ العلم الإجمالي بوجوب الرجوع مع قصد التقرب أو عدم جوازه وإن لا تكون موافقة قطعية بالأخذ بأحد الاحتمالين إلّا أنه يمكن إحراز موافقتها بالإعادة بعد إتمامها ولزوم

الترجيح تعييناً، أو التخيير تخييراً، وأين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلّا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً؟ وهو حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل.

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، وإحداثهما الترديد بينهما، لكان القياس في محله، لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ها هنا، فتأمل جيداً.

ولا مجال ـ ها هنا ـ لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه لا قصور فيه ـ ها هنا ـ وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها،

إعادتها، مقتضى الاستصحاب في عدم تحقق الصلاة المأمور بها الموضوع لبقاء التكليف بها كما لا يخفى.

ثم إنه قد تعجب المحقق العراقي ﷺ مما ذكره الماتن في صورة كون أحد التكليفين أو كليهما تعبدياً من لزوم اختيار أحد الاحتمالين والإتيان بالفعل بنحو التقرب أو الترك رأساً، حيث التزم في بحث الاضطرار إلى ارتكاب أحد الأطراف بسقوط العلم الإجمالي عن التأثير رأساً، فلا بأس بارتكاب باقي الأطراف بعد ارتكابه أحدها لاضطراره سواء كان الاضطرار إلى معين منها أو إلى غير معين، وفيما نحن فيه حيث إن المكلف مضطر إلى ترك الموافقة القطعية فلا بأس بعدم رعايته العلم الإجمالي أصلاً، ولكن الظاهر أن عجبه ﷺ في غير محله، وبيان ذلك أن الماتن ﷺ قد بنى في بحث الاضطرار إلى بعض أطراف العلم معيناً أو غير معين، على أن المعين أو ما يدفع به الاضطرار محلل واقعاً عند الارتكاب كما هو مقتضى حديث رفع الاضطرار، وقولهم عليهم السلام : ما من محرم إلّا وقد أحلّه الاضطرار[1]، وبعد فرض أن ما

---

١) وسائل الشيعة ٢٣: ٢٢٨، الباب ١٢ من أبواب كتاب الإيمان، الحديث ١٨.

والموافقة الإحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى.

ثم إن مورد هذه الوجوه، وإن كان ما إذا لم يكن واحداً من الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً، إذ لو كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة، لأنها مخالفة عملية قطعية على ما أفاد شيخنا الأستاذﷺ، إلّا أن الحكم أيضاً فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي، بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، وتركه كذلك، لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح.

يرتكبه لدفع اضطراره مُحللاً يكون التكليف في سائر الأطراف مشكوكاً من حيث التعلق من الأول بخلاف ما نحن فيه، فإن الاضطرار لم يفرض فيه، بل لا يمكن الموافقة القطعية لعدم إمكان الجمع بين الفعل بقصد التقرب والترك رأساً مع علم المكلف تفصيلاً بعدم جواز الاقتصار على الفعل المجرد من قصد التقرب عند ارتكابه؛ لأنه إما إتيان بالحرام أو ترك للواجب، وهذا المحذور غير جار في ارتكاب سائر أطراف العلم الإجمالي عند الاضطرار إلى ارتكاب بعضها، ولا يقاس أيضاً الاضطرار إلى بعض الأطراف بتلف بعض الأطراف، حيث إن العلم الإجمالي ببقاء التكليف في التالف، إلى تلفه ليس لحصول الغاية للتكليف، بل من قبيل العلم الإجمالي بتعلق التكليف به أو بالطرف الآخر أيضاً بالنحو الذي تعلق به، وما ذكرهﷺ في التفرقة بين الاضطرار والتلف، وإن يكن محل التأمل بل المنع، إلّا أنه لا يقاس المقام بمسألة الاضطرار كما ذكرنا.

المقام الثالث: في دوران الأمر بين المحذورين مع تكرار الواقعة، فنقول قد يكون الإلزام المتعلق بالواقعة المتأخرة كالواقعة الفعلية فعلياً كما هو مفاد الواجب المعلق، مثلاً إذا حلف على وطء زوجته في ليلة جمعة وعلى تركه في جمعة أُخرى،

فانقدح أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصليين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام، وإن اختص بعض الوجوه بهما، كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام، ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما، وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة، ووجب الترجيح بها، وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران.

ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً، لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة، ضرورة أنه رب واجب يكون مقدّماً على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام، فكيف يقدّم على احتماله احتماله في صورة الدوران بين مثليهما؟ فافهم.

واشتبهت الجمعتان فإنّه في مثل ذلك يكون لزوم الوفاء بالحلف فعلياً مع تحقق الحلف، والتأخر في زمان الوفاء والوطء في كل من الليلتين، وإن دار أمره بين الوجوب والحرمة إلّا أنه لا يجوز للمكلف الفعل في كل منهما أو الترك فيهما معاً؛ لأنه يحرز معه المخالفة القطعية لأحد التكليفين، واحراز الموافقة القطعية معها لا يوجب جوازها لما ذكرنا من أن الحاكم بلزوم الموافقة القطعية هو العقل بملاك دفع الضرر المحتمل، ولا يحكم به العقل مع لزوم المخالفة القطعية التي هي للتكليف الآخر.

وقد ذكر المحقق النائيني ﷺ بلزوم رعاية الموافقة القطعية في ناحية أحد التكليفين إذا كان أهم من الآخر أو محتمل الأهمية، بدعوى أنه كما يقع التزاحم بين التكليفين في مقام الامتثال فيقدم فيه جانب التكليف الأهم أو محتمل الأهمية،

. . . .

كذلك يقع التزاحم بينهما في مقام إحراز الموافقة القطعية فيهما، وما ذكر في ناحية تقديم الأهم أو محتمل الأهمية في الأول يقتضي رعايته في الثاني أيضاً.

وفيه ما لا يخفى فإن الموجب لتقديم الأهم أو محتمل الأهمية لا يجرى في عدم إمكان الموافقة القطعية في كل من التكليفين المعلوم إجمالاً ثبوتهما، فإن الموجب لتقديم الأهم إما إحراز الإطلاق في خطابه والتقييّد في خطاب التكليف الآخر، أو للشك في تقييد إطلاق خطابه مع العلم بثبوت التقييد في خطاب التكليف الآخر، أو القطع بالمعذورية مع صرف القدرة في الأهم أو محتملها، وهذا يجري في ناحية عدم التمكن من إحراز الموافقة بالإضافة إلى كلا التكليفين، فإن الحاكم بلزوم إحرازها هو العقل بملاك دفع الضرر المحتمل، وليس له حكم بذلك مع استلزام إحرازها إحراز المخالفة القطعية بالإضافة إلى التكليف الآخر؛ ولذا لا يثبت التخيير مع تساوي التكليفين في الملاك، بل يلزم الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية في كل منهما، وكذا الحال في تردد أفراد الواجب والحرام، وأما إذا لم يكن التكليف بالواقعة المتأخرة فعلياً، كما هو مفاد الواجب المشروط كما إذا رأت المرأة الدم مرتين مع عدم تخلل أقل الطهر بينهما وزيادتهما على عشرة أيام، فإن الصلاة في كل من الدمين وإن دار أمرها بين الوجوب والحرمة ذاتاً، فهل هذا مثل ما إذا كان التكليف بكل من الفعلين فعلياً فلا يجوز ترك الموافقة الاحتمالية في كل منهما أو يحسب كل منهما واقعة مستقلة، الأصح هو الأول كما يأتي من عدم الفرق بين التدريجيات والدفعيات في تساقط الأصول النافية من أطراف العلم، هذا مع قطع النظر عما ورد في المثال من الحكم بكون الدم الأول حيضاً، والثاني استحاضة.

فصل

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم فتارة لتردّده بين المتباينين[١].

أصالة الاحتياط

تنجيز العلم الإجمالي في المتباينين

[١] قد يكون التكليف في موارد العلم الإجمالي بنوعه معلوماً كان الشك في متعلقه، كما إذا ترددت الوظيفة يوم الجمعة بين الظهر وبينها، وقد يكون التكليف بجنسه معلوماً كما إذا لم يعلم أن التكليف المعلوم بالإجمال وجوب متعلق بهذا الفعل أو حرمة متعلقة بذاك الفعل، وتردّد المتعلق بين الفعلين مع العلم بنوعه تارةً يفرض بين المتباينين سواء كان تباينهما بالذات كصلاتي الظهر والجمعة أو بالاعتبار كالقصر والتمام، حيث إن القصر يشترط فيه عدم لحوق الركعتين الأخيرتين، والتمام يعتبر فيه لحوقهما ويفرض في الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث إن الأقل هو الفعل لا بشرط الزائد، والأكثر هو المشروط بالزائد، وقد ذكر الماتن ﷺ أن العلم بجنس التكليف مع إمكان موافقته القطعية ومخالفتها كذلك، وكذا العلم بالتكليف بنوعه مع تردد متعلّقه بين المتباينين يكون منجزاً للتكليف المعلوم بالإجمال فيما إذا كان التكليف فعلياً مطلقاً حتى مع العلم الإجمالي بمعنى تعلق إرادة المولى بفعل العبد أو كراهته حتى في هذا الحال، وتكون فعليته كذلك موجبة لتخصيص أدلة الأُصول النافية وحملها على غير أطراف هذا العلم بالتكليف، حيث لا يمكن الترخيص فيها مع الفعلية للمناقضة، بخلاف ما إذا لم يكن التكليف المعلوم فعلياً مطلقاً بأن كانت فعليته مادام لم يرخص في الارتكاب ظاهراً، كما هو الحال في صورة العلم به

. . . .

تفصيلاً، حيث إن التكليف لو كان فعلياً مع قطع النظر عن العلم التفصيلي به لكان فعلياً معه أيضاً لا محالة، لعدم الموضوع للحكم الظاهري معه بخلاف العلم الإجمالي فإنه يمكن أن لا يكون التكليف فعلياً معه لثبوت الموضوع للحكم الظاهري في أطرافه.

أقول: ما ذكر ﷺ من أنّه مع فعلية التكليف الواقعي مطلقاً لا مجال للأصول النافية في أطراف العلم، بخلاف ما إذا كانت فعليته غير مطلقة، فإن الفعلية غير المطلقة لا تنافي جعل الحكم الظاهري والترخيص في أطراف العلم الإجمالي لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لا سبيل لنا نوعاً إلى إحراز الفعلية المطلقة في التكاليف الواقعية مع عموم خطابات الأُصول أو اطلاقاتها، فإن مدلولات الخطابات الشرعية عند الماتن ﷺ الأحكام الإنشائية، وتكون ظاهرة في فعليتها مع عدم القرينة على الخلاف، والعموم والإطلاق في أدلة الأُصول وخطاباتها قرينة على الخلاف، أضف إلى ذلك أن الفعلية تكون في جميع الأحكام الواقعية حتى إذا لم يكن التكليف إلزامياً، فالفعلية بالمعنى الذي فسّرها بإرادة المولى الفعل من العبد لا أساس لها أصلاً، فإن حب المولى وبغضه وإن يتعلق بفعل العبد، ولكن الحب أو البغض لا يكون من الإرادة، والإرادة من المولى تتعلق بالمقدور، وفعل العبد غير مقدور للمولى بما هو مولى، ولو تعلقت إرادته سبحانه بفعل العباد لخرجت أفعالهم عن كونها اختيارية لهم، وإنما تتعلق إرادة المولى بإيجابه وتحريمه وغيرهما من أحكامه، والمفروض في المقام ثبوت الايجاب أو التحريم من قبل المولى لفعلية الموضوع لهما، ويقع البحث في أن هذا العلم يكون وصولاً للتكليف المعلوم بالإجمال ليكون التكليف منجزاً بحيث مع وصوله يقبح من المولى الحكيم

. . . .

الترخيص القطعي في مخالفته القطعية، ويلزم موافقته القطعية أم يمكن مع هذا العلم الأخذ بالإطلاق والعموم من خطابات الأصول النافية في كل من أطراف العلم أو بعضها لتكون النتيجة لزوم الموافقة القطعية أو عدم جواز المخالفة القطعية، وذكر العراقي ﷺ أنه مع العلم الإجمالي بالتكليف يحكم العقل باشتغال الذمة به حتى يحصل الفراغ منه، ولا يمكن للشارع الترخيص في الارتكاب في جميع الأطراف أو ترك جميعها في الواجبات، حيث إن الترخيص فيهما كذلك ترخيص في المعصية كما لا يجوز الترخيص في بعضها، حيث إن مورد الترخيص يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه فيكون الترخيص على تقدير مصادفة احتماله ترخيصاً في المعصية أيضاً فيقبح من المولى الحكيم وينافي حكم العقل بالاشتغال، وبتعبير آخر ليس المدعى مناقضة الترخيص في جميع الأطراف أو بعضها مع فعلية التكليف، يعني الفعلية التي تقدمت في كلام الماتن، فإن الفعلية المزبورة لا تجتمع مع الترخيص حتى في الشبهة البدوية، وعلى المولى مع تلك الفعلية الإيصال إلى المكلف ولو بجعل الاحتياط في مورده، بل المراد من الفعلية ما هو المستفاد من الخطابات الشرعية في حرمة الأفعال أو وجوبها كون الغرض من التكليف التصدي لما فيه إمكان انبعاث العبد إلى الفعل أو منعه عنه بوصوله إليه، وبما أن العلم الإجمالي بالتكليف وصول فيستقل العقل بالاشتغال، ولزوم تحصيل الفراغ عن عهدته والترخيص في كلها أو بعضها غير ممكن، لكونه ترخيصاً في المعصية أو ما يحتمل كونه معصية، ولا ينتقض بموارد انحلال العلم الإجمالي؛ لأنه لا وصول مع الانحلال حتى يحكم العقل بالاشتغال، كما لا ينتقض بموارد جريان قاعدة الفراغ أو التجاوز ونحوهما، **ليقال:** إنّه في مورد العلم التفصيلي بالتكليف يمكن أن لا تجب الموافقة

. . . .

القطعية، فكيف بالمعلوم بالإجمال، وذلك فإن مفاد قاعدتي الفراغ والتجاوز جعل البدل بالتعبد بحصول الامتثال وحكم العقل بالاشتغال حتى يحرز الامتثال الأعم من الامتثال الوجداني والتعبدي، ولا يستفاد من خطابات الأصول النافية جعل البدل والتعبد بحصول التكليف لا بالدلالة المطابقية ولا الإلتزامية كما لا يخفى.

أقول: ما ذكر الماتن ﷺ من كون المراد من فعلية التكليف تعلق الإرادة الحقيقية من المولى بفعل العبد وإن لا يصح، فإن فعل العبد بما هو فعل العبد غير مقدور للمولى بما هو مولى، وتعلق مشيئة الله سبحانه بأفعال العباد أو الترك منهم، وان كان تعلّقها بفعل العباد موجباً لحصول الأفعال أو الترك منهم لا محالة، إلّا أن ذلك يوجب وقوع الاضطرار وارتفاع اختيارهم حقيقة كما هو مقرر في محله، إلّا أنه مع الغمض عن ذلك فلا يرد ما ذكره ﷺ من وجوب الإيصال؛ لأنّ إطلاق الإرادة أمر إضافي فيمكن إطلاقها بالإضافة إلى موارد العلم الإجمالي، وعدم الإطلاق بالإضافة إلى الشبهة البدوية فلا يجب عليه الإيصال، بل له الترخيص في موردها، وما ذكره من أنه لا يمكن للشارع الترخيص في بعض أطراف العلم؛ لأنه ترخيص في المعصية لو اتفق مصادفته المعلوم بالإجمال لا يخفى ما فيه، فإن حكم العقل بلزوم رعاية احتمال التكليف في جميع الأطراف لاحتمال الضرر في ترك رعايته في بعضها ومع ترخيصه الظاهري، لا احتمال للضرر. ويشهد لذلك موارد الانحلال الحكمي لا الحقيقي، ليقال بأنه لا علم بالتكليف في موارد الانحلال والتعبد الظاهري بالامتثال بالاستصحاب أو قاعدتي الفراغ والتجاوز مرجعه أو لازمه عدم أخذ المكلف بالمخالفة الواقعية لو اتفقت؛ لأنه لا معنى لجعل البدل الظاهري غير هذا المعنى، وعلى ذلك وبعد البناء على أن فعلية التكليف الواقعي إنما هو بفعلية الموضوع له

. . . .

كما في التكليف غير الالزامي، والأحكام الوضعية التي تكون لسان خطاباتها الأحكام المجعولة بمفاد القضايا الحقيقية يكون الموضوع للأصول محققاً في ناحية كل واحد من أطراف العلم في نفسه، ورفع اليد فيها عن خطابات الأصول النافية يحتاج إلى ثبوت مقيد لإطلاقاتها من ناحية العقل أو الشرع، وذلك فان الحكم الظاهري والتكليف الواقعي لا يكونان متنافيين في البدء؛ لأنّ التكليف الواقعي نفسي ناشئ عن الملاك في متعلقه والحكم الظاهري طريقي ناش عن المصلحة في ثبوت نفس الحكم من غير أن يكون في متعلقه ملاكاً غير ما فيه من الملاك واقعاً، كما لا يكون بينهما منافاة في الغرض؛ لأنّ الغرض من التكليف الواقعي إمكان كونه داعياً للمكلف إلى الإتيان بمتعلّقه أو تركه، والغرض من الحكم الظاهري العمل به عند عدم وصول التكليف الواقعي ولو كان التكليف الواقعي معلوماً ولو بالإجمال لكان الترخيص في جميع أطراف العلم منافياً للتكليف الواقعي في ناحية الغرض، حيث لا يجتمع مع وصول التكليف المعلوم بالاجمال مع الترخيص في ارتكاب جميعها، وكون كل من الأطراف في نفسه مشكوكاً إنما يفيد في اعتبار الحكم الظاهري في خصوصه إذا كان لذلك البعض معيّن لدخوله تحت خطاب الأصل العملي، كما إذا كان سائر الأطراف موضوعاً لموضوع الأصل المثبت للتكليف أو لغير ذلك، أو قام دليل خطاب على ثبوت الترخيص في الارتكاب في أحدهما لا بعينه، كما إذا اضطر إلى شرب أحد الماءين مع علمه بنجاسة أحدهما إجمالاً، فإنه قد تقدم إن الترخيص فيما يختاره لدفع اضطراره منهما حكم ظاهري مستفاد من فحوى أدلة رفع الاضطرار، بخلاف ما إذا لم يكن في البين معين لبعض الأطراف ولا دليل خاص، حيث يكون شمول خطاب الأصل النافي لكل واحد من الأطراف على حدٍ سواء

. . . .

فيسقط في جميعها.

لا يقال: لا بأس بجريان الأصل النافي في كل من الأطراف مشروطاً بترك الباقي، فإنّه مع هذا النحو من الترخيص لا يثبت الترخيص القطعي في المخالفة القطعية للتكليف الواصل.

فإنه يقال: لا يحتمل أن تكون الحلية الواقعية في كل من الأطراف مقيدة ومشروطة، بل الحكم الواقعي في كل طرف إما الحلية الواقعية أو الحرمة الواقعية المطلقتين، فلا تعارض بين خطاب التكليف الواقعي مع خطاب الحلية الواقعية، وأما الحلية الظاهرية في كل من الأطراف إنما يستفاد من خطاب واحد، لا أن لكل من الأطراف للحلية الظاهرية خطاباً يخصه حتى يجمع بين الخطابين بما ذكر، فالجمع بين الحكمين بالتخيير أو بتقييد كل منهما بترك الآخر إنما يصح ويعدُّ جمعاً عرفياً إذا كان لكل من الحكمين خطاب يخصه كان الحكمان مع احتمال التخيير واقعيين، نعم لو كان بين الأطراف تكليفاً إلزامياً أو وضعاً يستتبع الإلزام واحتمل ثبوت الإلزام أو الوضع في جميعها، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءين أو الثوبين واحتمل نجاسة الآخر أيضاً، فلا مانع عن إجراء أصالة الطهارة في الإناء بعنوان الآخر منهما أو الثوب الآخر، فيحكم بصحة الصلاة إذا صلى في أحدهما وأعادها في الثوب الآخر، فإن ثاني الثوبين أو الإناءين محكوم بالطهارة ولو بعنوانه، وهذا الأمر غير مفروض في المقام للعلم بثبوت التكليف الواقعي في بعض الأطراف، وعدم ثبوته في البعض الآخر، ثم إنه لا فرق فيما ذكر من سقوط الأُصول النافية من أطراف العلم بالتكليف مع عدم المعين بين أصل وأصل آخر، وأما الأُصول المثبتة للتكليف في الأطراف فلا مانع من جريانها في كل منها؛ لانّ الموجب لتعارض الأُصول فيها لزوم الترخيص

. . . .

القطعي في المخالفة القطعية للتكليف الواصل بينها، ولا يلزم من جريان الأصول المثبتة هذا المحذور، ولا يكون ملاك التعارض في الأصول العملية عين ملاك التعارض في الطرق والأمارات، يعني العلم بعدم مطابقة كلتا الأمارتين للواقع؛ لأنّ مجرد العلم بالخلاف لا يضر في جريان الأُصول العملية فيما إذا لم يلزم المخالفة العملية للتكليف الواقعي، نعم قد ذكر الشيخ ﷺ وقوع المعارضة بمجرد العلم المزبور بدعوى لزوم المناقضة من شمول أدلتها لأطراف العلم، ولكنها ضعيفة كما بين في بحث الاستصحاب، ونذكر ضعفها في المقام إجمالاً، وعن المحقق النائيني ﷺ عدم جريان الأُصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي سواءً كانت نافية للتكليف أو مثبتة؛ لأنّ مفاد الأُصول التنزيلية هو العلم بالواقع من جهة البناء العلمي فيمتنع التعبد به مع العلم بخلافه في بعض الأطراف.

فنقول قد ذكر الشيخ ﷺ عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي سواءً كان مفاده ثبوت التكليف فيها أو نفيها بدعوى أن شمول خطاباته لأطراف العلم يوجب التناقض في مدلولها من جهة صدرها وذيلها، حيث إن مفاد لا تنقض اليقين بالشك لو عمّ أطراف العلم يكون مفاده النهي عن نقض اليقين بالشك في كل منها بنحو السالبة الكلية. وما في ذيلها: «ولكن انقضه بيقين آخر» مفاده نقض اليقين السابق في بعض تلك الأطراف للعلم بالخلاف في بعضها، وهذه الموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية.

وفيه أن: «لا تنقض» يعم جميع الأطراف كلاً بملاحظة نفسه، واليقين السابق متعلق به كذلك، ولكن اليقين بالخلاف لم يتعلق به كذلك حتى ينافي الذيل صدره، وعلى تقدير الإغماض فعدم الشمول ما كان فيه الذيل المزبور فلا يمنع شمول ما لم يرد فيه الذيل المزبور، مع أن هذا البيان على تقدير تماميته يختص بأدلة

. . . .

الاستصحاب ولا يجري في خطابات سائر الأصول، مثل قولهم: «رفع عن امتي ما لا يعلمون»[١] نعم يمكن الوهم في جريانه في مثل: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام»[٢] أو «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر، فإذا علمت فقد قذر»[٣].

وأما ما ذكره المحقق النائيني ﷺ فيرد عليه أن التعبد بالعلم بشيء إنما ينافي العلم بالخلاف في نفس ذلك الشيء وجداناً، بل لا معنى للتعبد فيه معه، وأما مع عدم العلم فيه بخصوصه فانما ينافي التعبد بالعلم فيه إذا استلزم الترخيص القطعي في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بينهما إجمالاً، ولا يكون مجرد التعبد بالعلم من حيث البناء العملي في طرف منافياً للتعبد بالعلم في كل من سائر الأطراف أيضاً؛ لأنّ التعبد بالعلم فيه لا ينفي المتعبد به من سائر الأطراف، كما إذا توضأ بمائع مردّد بين الماء الطاهر والمضاف النجس، حيث إن التعبد ببقاء الحدث لا يثبت نجاسة الأعضاء حتى لا يجري الاستصحاب في طهارتها.

جريان الأصل الطولي النافي في بعض أطراف العلم إذا اختص خطابه بذلك البعض

ثم إنّ ما ذكرنا من تساقط الأُصول النافية في أطراف العلم للوجه المتقدم، وهو لزوم الترخيص القطعي في المخالفة القطعية للتكليف الواصل بين الأطراف وعدم المعين لبعض الأطراف ليؤخذ بالأصل النافي فيه، مقتضاه عدم المانع من جريان الأصل النافي في بعض الأطراف إذا كان لذلك الأصل النافي خطاب آخر مفاده غير

---

١) مستدرك الوسائل ٦:٤٢٣، الباب ٢٦، الحديث ٧١٣٦.

٢) الكافي ٥:٣١٣، الحديث ٣٩.

٣) التهذيب ١:٢٨٤، الحديث ١١٩.

. . . .

مفاد الأصل النافي المشترك، ويكون أصلاً طولياً بالإضافة إلى الأصل النافي المشترك، كما إذا علم بنجاسة ماء أو نجاسة ثوب، فإن الاستصحاب في طهارتهما أو قاعدتها فيهما وإن تسقط بالمعارضة؛ لأنّ شمول خطاب النهي عن نقض اليقين أو: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» بالإضافة إلى كل منهما على حدٍ سواء، إلّا أن خطاب «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» يختص بالماء فيجوز شربه وإن لم يجز استعماله في التطهير من الحدث أو الخبث؛ لأنّ أصالة الحلية لا مورد لها في ناحية الثوب، لعدم حرمة لبس الثوب المتنجس تكليفاً كما هو ظاهر الحلية والحرمة المضافة إلى الأشياء، ودعوى أن أصالة الحلية في ناحية الماء يعارضها أصالة الطهارة في ناحية الثوب لم يعلم لها وجه، بعد ما ذكرنا أن الموجب للمعارضة عدم المعين للأصل النافي في بعض الأطراف، نعم إذا كان الأصل الطولي مشتركاً بين الأطراف وكان المختص هو الأصل الحاكم على ذلك الأصل الطولي، كما إذا علم بنجاسة الماء أو غصبية الثوب تقع المعارضة بين أصالة الحلية في ناحية الثوب وبين أصالة الطهارة وأصالة الحلية في ناحية الماء، ولا مجال لدعوى أنه تسقط أصالة الطهارة في الماء وأصالة الحلية في الثوب بالمعارضة ويرجع إلى أصالة الحلية في الماء؛ لأنها في الماء أصل طولي لا تصل النوبة إليها مع أصالة الطهارة فيه، وذلك فإن معنى كونها أصلاً طولياً أنه لا تصل النوبة إليها مع جريان الأصل الحاكم لا مع عدم جريانه كما هو الفرض في المقام.

وبتعبير آخر الأصل الطولي المشترك مع عدم جريان الأصل الحاكم المختص ببعض الأطراف في عرض الأصل الحاكم، والطولية إنما هي في فرض جريان الأصل الحاكم، ولا يقاس ذلك بفرض اختصاص الأصل الطولي واشتراك الأصل الحاكم،

. . . .

فإن خطاب الأصل الطولي شموله للطرف المختص به بلا محذور، نعم إذا كان الأصل الطولي في أحد الطرفين مثبتاً وفي الآخر نافياً وبعد تساقط الأصلين الحاكمين في كل من الطرفين يجوز الرجوع إلى الأصل الطولي فيهما وينحل بهما العلم الإجمالي انحلالاً حكمياً، كما إذا علم بعد صلاتي المغرب والعشاء إما بنقصان ركوع من صلاة العشاء أو بزيادته في صلاة المغرب، فإنه لا بأس بعد سقوط قاعدة الفراغ في ناحية كل من صلاة المغرب والعشاء بالرجوع إلى الاستصحاب في عدم الإتيان بالركوع الزائد في صلاة المغرب، وعدم الإتيان بالركوع الرابع في صلاة العشاء فيحكم ببطلان العشاء وصحة صلاة المغرب، ونظير ذلك ما إذا علم إما بعدم الاتيان بصلاة العصر أو نقصان ركوع صلاة المغرب التي صلاها فإن قاعدة الحيلولة الجارية في صلاة العصر معارضة بقاعدة الفراغ الجارية في صلاة المغرب وبعد تساقطهما يرجع إلى أصالة البراءة من وجوب قضاء العصر، بل استصحاب عدم فوتها حيث إن الاستصحاب في عدم الاتيان بها في وقتها لا يثبت فوتها، ولكن الاستصحاب في عدم الاتيان بصلاة المغرب جارية يثبت بقاء التكليف بها.

تنجيز العلم الاجمالي له مرتبتان ولا ملازمة بين ثبوتهما وسقوطهما

قد ظهر مما ذكرنا أنّ لتنجيز العلم الإجمالي مرتبتين ولا ملازمة بين التنجيز بالمرتبة الأُولى وهو عدم جواز مخالفته القطعية والتنجيز بالمرتبة الثانية يعني لزوم الموافقة القطعية، **ولكن قد يقال** الموارد التي أُشير إليها من تنجيز العلم الإجمالي التكليف بالمرتبة الأُولى دون الثانية غير صحيح، فإن العلم الإجمالي في تلك الموارد غير منجز أصلاً، بل المنجز فيها الأصل المثبت في بعض الأطراف والترخيص فيها بالأصل النافي في بعضها الآخر، ولذا يعبّر عن هذه الموارد بانحلال

وأخرى بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين.

لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقاً ـ ولو كانا فعل أمر وترك آخر ـ إن كان فعلياً من جميع الجهات، بأن يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي، مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والإحتمال، فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أوالإباحة ممايعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً، لأجل مناقضتها معه.

العلم الإجمالي حكماً وعدم تأثيره في التنجز أصلاً، وما ذكر في مسألة العلم بنجاسة هذا الماء أو نجاسة ذلك الثوب غير صحيح، بل يجب الاجتناب عن الماء كالثوب للعلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة الثوب.

والتمثيل لانفكاك مرتبتي التنجيز بما إذا علم الزوج بلزوم المبيت عند إحدى الزوجتين واشتبهتا، حيث لا يجوز ترك المبيت في تلك الليلة عندهما رأساً مع أنه لا تجب الموافقة القطعية غير صحيح؛ لأنّ المنكر في كلام، صاحب الكفاية والعراقي ما إذا كان بالترخيص من الشارع في بعض الأطراف للعلم الإجمالي بالتكليف فيها لا ما إذا كان عدم لزوم الموافقة القطعية لعدم تمكن العبد من إحراز الإمتثال حيث إن فعلية التكليف ينافي ترخيصه لا معذورية المكلف من إحراز الإمتثال لعدم تمكنه عقلاً لا يمكن المساعدة عليه، فإن سقوط قاعدة الفراغ في مسألة العلم بزيادة الركوع إما في صلاة المغرب أو نقصانه في العشاء مستند إلى تنجيز العلم الاجمالي، فإنه لولا لزوم الترخيص القطعي في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي بالتكليف بإعادة إحداهما لكانت كل من الصلاتين محكومة بالصحة، وقد تقدم أن الموجب للتساقط في الأصول في أطراف العلم الإجمالي غير الموجب له

وإن لم يكن فعلياً كذلك، ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف.

ومن هنا انقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلّا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات، لا

في الأمارات، ولا يكون مجرد العلم الإجمالي موجباً للتساقط في الأُصول من أطراف العلم الإجمالي، ثم إنه بعد تساقط قاعدة الفراغ في ناحية كل من الصلاتين يكون ترك إعادة المغرب مستنداً إلى الأصل النافي المختص، وهذا معنى التفكيك في العلم الإجمالي في تنجيزه بين عدم جواز مخالفته القطعية وبين لزوم موافقتها القطعية في مورد كان الأصل النافي مختصاً ببعض أطرافه.

لا يقال: أصالة الحلية في ناحية الماء فيما إذا علم بنجاسته أو نجاسة الثوب غير جارية؛ لأنها معارضة بأصالة البراءة عن مانعية الثوب في الصلاة.

فإنه يقال: إن أصالة البراءة عن مانعية الثوب مبتلاة بالمعارض أيضاً بأصالة البراءة عن حرمة استعمال الماء في الأكل والشرب، ولكن أصالة الحلية بما أن لها خطاباً خاصاً تجري في ناحية الماء بلا معارض.

بقي في المقام أمران، **الأول:** أن العلم بحدوث التكليف إجمالاً كما أنه موجب لتنجزه كذلك العلم الإجمالي في مرحلة الامتثال موجب أيضاً لسقوط الأُصول الجارية في أطرافها، فما لم يكن في البين مايثبت الصحة في بعض الأطراف يجب الاحتياط في جميعها، ولو اقتصر المكلف في امتثال التكليف على بعض الأطراف ثم ظهر كونه مصادفاً للواقع يحكم بالإجزاء في التوصليات، وهل يحكم بالإجزاء في التعبديات، فظاهر كلام الشيخ ﷺ أن الحكم بالإجزاء يختص بما إذا كان عازماً على

محالة يصير فعلياً معه من جميع الجهات، وله مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه، لإمكان جعل الظاهري في أطرافه، وإن كان فعلياً من غير هذه الجهة، فافهم.

ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً موافقته مطلقاً ولو كانت أطرافه غير محصورة، وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أن عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعلية المعلوم، مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات.

الموافقة القطعية ولو لم يكن عازماً إلّا بالاقتصار على بعض المحتملات فلا يحكم بالصحة حتى إذا ظهر موافقة المأتي به للمكلف به، وما ذكره مبني على اعتبار قصد الجزم في نية العبادة بأن لا يكون قاصداً بالإتيان بها على تقدير، ولكن لم يرد في شيء من الأدلة اعتبار الجزم بهذا المعنى في صحة العلم.

وقد يقال: إنه يترتب على ذلك أنه لو دار الأمر في الواجبين المترتبين بين تكرار كل منهما، كما إذا اشتبهت القبلة مع وجوب صلاة الظهرين بين طرفين أو أكثر، فما دام لم يفرغ من محتملات الواجب الأول لم يجز الإتيان بمحتمل الواجب الآخر بناء على اعتبار قصد الجزم، بخلاف ما إذا قيل بعدم اعتباره فإنه يجوز له قبل الفراغ الإتيان ببعض محتملات الواجب الآخر، كما إذا صلى الظهر إلى جهة يجوز صلاة العصر إلى تلك الجهة، ولا يعتبر الفراغ من محتملات صلاة الظهر، نعم لا يجوز له أن يأتي من محتملات العصر إلى غير الجهة التي صلى الظهر إليها وإلّا علم ببطلان العصر لفقد الترتيب أو لكونها إلى غير جهة القبلة، ولكن لا يخفى ما في هذا التفريع، فإنه بناءً على قصد الجزم في صحة العبادة فاللازم أن يكون قاصداً للامتثال الإجمالي، وهذا القصد لا ينافي الدخول في محتملات العصر على النحو الذي ذكرنا قبل الفراغ

وبالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها، في التنجز وعدمه، فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه.

والحاصل: أن اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم، ولو أوجب تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف

من محتملات صلاة الظهر.

الثاني: ما إذا كان للمعلوم بالإجمال في بعض الأطراف أثر زائد كما إذا علم بنجاسة الماء أو نجاسة اللبن فإن النجاسة في الماء أو اللبن موضوع لحرمة الأكل والشرب، ويختص الماء بأن النجاسة فيه توجب عدم جواز استعماله في رفع الحدث والخبث، وفي مثل ذلك تسقط أصالة الطهارة في كل من ناحية الماء وناحية اللبن، وكذا أصالة البراءة والحلية في استعمال كل منهما في الشرب والأكل، وأما بالإضافة إلى رفع الحدث أو الخبث باستعمال الماء المزبور فيرجع فيه إلى الأصل الجاري فيه سواء كان مثبتاً كما في المثال فإنه يرجع إلى استصحاب بقاء الحدث أو الخبث، بمعنى أنه لم يغسل بماء طاهر أو لم يتوضأ أو لم يغتسل بالماء الطاهر، أو كان نافياً طولياً كما تقدم في مسألة العلم بنجاسة الماء أو الثوب بالإضافة إلى حليّة شرب الماء.

وهذا بخلاف ما إذا كان الاختلاف في الموضوع المترتب عليه الأثر بأن كان الدوران بين الأقل والأكثر في الموضوع لا الأثر، فإنه لولم يكن في الفرض قدر مشترك كما إذا علم بنذره بقراءة سورة خاصة في صلاته بعد الحمد، وترددت السورة المنذورة بين سورة التوحيد وسورة يس، فعليه الاتيان بصلاتين بكل من

قلة وكثرة في التنجيز وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك، وقد عرفت آنفاً أنه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك، ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، فتأمل تعرف.

وقد انقدح أنه لا وجه لإحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها، ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً، وإلّا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً.

ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً إما من جهة عدم الإبتلاء ببعض أطرافه أو من جهة الإضطرار إلى بعضها[١].

السورتين بعد قراءة الحمد لسقوط الأصول النافية في الطرفين، بخلاف ما إذا كان بينهما قدر مشترك خارجي في الأثر، كما إذا علم إجمالاً بأنه استدان من زيد الفاً، أو أتلف عليه ألفين فإن الاستدانة والإتلاف وإن كانا موضوعين وليس بينهما قدر مشترك خارجي، إلّا أن وجود القدر المشترك في حكمها وهو اشتغال الذمة بالأقل كافٍ في الانحلال.

[١] ظاهر كلامه ﷺ أنه مع عدم العلم بتكليف فعلي سواء كان عدم العلم بفعليته من جهة عدم الإبتلاء ببعض أطراف العلم أو من جهة الاضطرار إلى ارتكاب بعضها معيناً أو مردداً، أو من جهة العلم بموضوع يعلم بتحققه في طول الزمان كعلم المستحاضة بحيضها في بعض أيام الشهر لما وجب موافقته، بل جاز مخالفته، بخلاف ما إذا علم التكليف الفعلي فإن العلم الإجمالي يوجب تنجزه ولو كان بين أطراف تدريجية، فإن التدرج في متعلق التكليف لا ينافي فعليته ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالي، كذلك يصح بأمر استقبالي كوجوب الحج على المستطيع في موسمه، ومقتضى كلامه هذا أن العلم الإجمالي بحدوث تكليف، إما فعلاً أو في

. . . .

المستقبل لا يوجب التنجز، بخلاف ما إذا كان التكليف المعلوم فعلياً والتدرج في متعلق ذلك التكليف، فإنه لا فرق في تنجزه بين كون أطراف التكليف المعلوم بالإجمال دفعية أو تدريجية.

تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات

وينبغي الكلام في المقام في أقسام التدرج فنقول إن التدرج قد يستند إلى اختيار المكلف كما إذا علم بكون أحد الثوبين غصباً فإنه يمكن للمكلف لبسهما معاً، ولكن اختار أن يلبس أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر، ولا إشكال في أن هذا القسم يدخل في العلم الإجمالي بالتكليف في الدفعيات والعلم بالحرمة الواقعية المتعلقة بلبس المغصوب يكون منجزاً لها، وقد يستند التدرج إلى عدم إمكان الجمع بين الأطراف في الارتكاب دفعة، كما إذا علم بحرمة أحد ضدين لهما ثالث، فإنه يتمكن من الإتيان بأي منهما أولاً، ولكن لا يمكن الجمع بينهما في زمان، ولا ينبغي التأمل في دخول ذلك في الدفعيات على ما تقدم، وقد تستند التدريجية إلى تقيّد أحد الأطراف بزمان أو بزمان متأخِر، والتكليف المعلوم بالإجمال إما أن يكون فعلياً على كل تقدير أو لا يكون فعلياً إلّا على تقدير دون تقدير آخر.

الأول: كما إذا نذر صوم يوم الخميس في هذا الأُسبوع أو يومه في الأُسبوع الآتي فإن وجوب الوفاء بالنذر يكون فعلياً من حين النذر وإن كان متعلّقه الأمر الاستقبالي، وقد التزم الماتن بكون العلم الإجمالي منجزاً في هذه الصورة.

والثاني: وهو ما إذا لم يكن التكليف على فرض تأخّر متعلقه فعلياً كما في مسألة حيض المستحاضة في طول الشهر، فإن العلم الإجمالي يتعلق بتكليف فعلي

. . . .

على تقدير، واستقبالي على تقدير آخر، وفي مثل ذلك مقتضى كلام الماتن جواز الرجوع إلى الأصل النافي في كل الأطراف مع حصول طرفه، كما إذا رأت ناسية الوقت دماً مستمراً إلى خمسة عشر يوماً أو إلى آخر الشهر، فإنه لا يجب عليها محرمات الحائض في شيء من أيام الدم، حيث تتمسك المرأة بالاستصحاب في عدم الحيض في أول الدم إلى أن تبقى ثلاثة أيام من آخر دمها، وفي تلك الأخيرة يتعارض الاستصحاب في بقاء الحيض المعلوم إجمالاً مع الاستصحاب في بقاء الطهر المعلوم كذلك فيتساقطان، أو لا يجري شيء من الاستصحابين، فيؤخذ بأصالة الحلية في محرمات الحائض؛ لانّ خطاب قاعدة الحلية، يختص بتلك المحرمات.

ولكن المحقق النائيني ﵀ ذكر عدم جواز الرجوع إلى الأصل النافي في شيء من الصورتين، وأنه لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي بين الدفعيات والتدريجيات، وعن الشيخ ﵀ التفصيل بين ما كان التكليف المتأخر تاماً من جهة الملاك، بأن تكون القدرة في المتأخر شرطاً في الاستيفاء أو لم يكن تاماً، بأن لم يحرز الملاك فيه إلّا على تقدير القدرة عليه في ظرفه، ولكن المراجعة إلى كلامه في الرسالة لا يناسب هذا النقل، حيث ذكر ﵀ في الأمر السادس التحقيق أنه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب نعم قد يمنع الابتلاء دفعة في الدريجيات كما في مثال الحيض، فإنّه في مثل الحيض تنجّز التكليف على الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، وظاهر هذا الكلام هو بعينه ما ذكره الماتن من أنه لا فرق بين الدفعيات والتدريجيات إذا كان التكليف فعلياً، وأنه إذا وجب رعاية المعلوم بالإجمال في الدفعيات لفعلية التكليف لزم رعايته في التدريجيات أيضاً، وإن لم يجب في الثاني لم يجب في الأول أيضاً، لاتحاد ملاك

. . . .

وجوب الاجتناب وهو تعلق العلم بالتكليف المتوجه إلى المكلف فعلاً، ولذا التزم ﷺ بوجوب الاجتناب في مسألة الحلف على ترك الوطء في ليلة خاصة، واشتبهت تلك الليلة بين ليلتين، وفي مسألة علم التاجر بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربوية، نعم ما ذكر في مسألة علم التاجر خارج عن البحث في المقام فلا يجوز للتاجر الدخول في معاملة لا يعلم حكمها ويحتمل دخولها في معاملة ربوية حتى مع عدم العلم الإجمالي؛ لأنّ جريان البراءة في الشبهة الحكمية مشروط بالفحص ومع عدمه كما هو الفرض لا يكون معذوراً، بل يحكم بفساد المعاملة بمعنى عدم جواز ترتيب الأثر عليها؛ لأنه لا يتمسك فيها بعموم **﴿أوفوا بالعقود﴾** لعلمه بخروج المعاملة الربوية عن مثله، وأن التمسك بالعام موقوف على الفحص وعدم الظفر بالدليل على التخصيص، وعلى الجملة العلم الإجمالي في التدريجيات في الشبهة الحكمية قبل الفحص خارج عن مورد الكلام في المقام، والموضوع للكلام في المقام ما إذا كانت الشبهة موضوعية أو حكمية بعد الفحص، وإن العلم الاجمالي في التدريجيات كالعلم الإجمالي به في الدفعيات، وقد ذكرنا أنه لو كان التكليف المعلوم بالإجمال على تقدير تعلقه بأمر استقبالي فعلياً بنحو الواجب المعلق يكون تساقط الأُصول النافية في أطرافه كتساقطها فيما كان المعلوم بالإجمال أطرافه دفعية، وأما إذا كان نفس التكليف على بعض التقادير أمراً استقبالياً وبنحو الواجب المشروط بنحو الشرط المقارن أو الموقت فمع العلم بحصوله مستقبلاً إن لم يكن المعلوم بالإجمال فعلياً فرضان.

احدهما: أن تكون القدرة في ظرفه على موافقة التكليف شرطاً في الاستيفاء للملاك لا لنفس الملاك، بمعنى أن المكلف إذا عجز عن الفعل يفوت عنه ملاك

. . . .

الواجب كفوته ممن يكون قادراً عليه ويترك الفعل اختياراً، وفي هذا الفرض يجب على المكلف التحفظ على القدرة عليه في زمانه لاستقلال العقل بعدم جواز تفويت الملاك الملزم ويكون التكليف المردّد بين الفعلي والاستقبالي خارجاً عن خطابات الأصول النافية، حيث إن العلم بالملاك كافٍ في عدم جواز التفويت، وبتعبير آخر كما يقبح الترخيص القطعي في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال مع فعلية أطرافه كذلك يقبح هذا الترخيص في تفويت الملاك الملزم.

والفرض الثاني: ما إذا كان الملاك على تقدير حصول التكليف متأخراً ينحصر على القادر في ذلك الظرف بأن تكون القدرة عليه في ظرفه دخيلة في الملاك لا في استيفائه، فهل يجوز للمولى الترخيص في مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال المردّد بين كونه فعلياً أو تكليفاً استقبالياً بهذا النحو؟ فالظاهر عدم الفرق في قبح الترخيص مع العلم بحصول التكليف في ظرفه وقدرة المكلف على موافقته سواء كان فعلياً أو استقبالياً، وعدم لزوم حفظ القدرة في هذا الفرض لا ينافي عدم جواز الترخيص في مخالفته في ظرفه سواء كان ظرفه فعليا أم استقبالياً؛ لأنّ المفروض أنه لولم يكن ظرفه فعلياً يكون حصوله في المستقبل، ولفعلية ملاكه ولزوم استيفائه في ذلك الظرف لا يصح من المولى الترخيص القطعي في المخالفة القطعية في المعلوم بالإجمال المردّد بين كونه تكليفاً فعلياً وكونه استقبالياً. كما هو المفروض، وإن جاز للمكلف تفويت قدرته على الموافقة قبل مجيء الظرف الاستقبالي، إلّا أنه يعلم بأنه لا يفوته ويحصل التكليف في المستقبل لولم يحصل فعلا، وما في ظاهر تقريرات العراقي ﷺ من حفظ القدرة عليه في الفرض الثاني أيضاً، وتعليل تنجيز العلم الإجمالي بتعلقه بتكليف إما متعلق بالطرف الفعلي أو بحفظ القدرة على الاستقبالي

معيناً أو مردداً، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحققه إجمالاً في هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضة مثلاً، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته، وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية، لكان منجزاً ووجب موافقته. فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع، فافهم.

من غير ناحية شرط الوجوب وقيده كما ترى، وتوجيهه أخيراً بتنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات كالدفعيات بما سلكه في فعلية التكاليف من أن الإرادة الباعثة من المولى تتعلق بالفعل الاستقبالي بعنوانه، وحصول الشرط ودخول الوقت خارجاً لا يكون بنفسه دخيلاً في تعلق إرادة المولى، بل الدخيل في تعلقها لحاظهما طريقاً ومشيراً إلى الخارج فيكون التفاوت في ناحية الانبعاث الناشئ عن الخطاب المتوجه إلى المكلف بتلك الإرادة، حيث لا يكون الانبعاث إلّا بعد تطبيق الشرط والوقت على المورد وكيفية الانبعاث بل أصله خارج عن مدلول الخطاب ولا يمكن أخذهما في مدلوله، حيث إنه متفرع على الخطاب ومدلوله ووصوله إلى المكلف، وعلى كل تقدير يتعلق العلم الإجمالي بالإرادة الباعثة الفعلية الموجبة عند العلم بها لزوم حفظ القدرة على موافقة التكليف المشروط أو الموقت الحاصل فيما بعد من غير ناحية شرط التكليف أو قيده لا يخفى ما فيه، فإن الإرادة الباعثة للمولى تتعلق بجعل التكليف، والتكليف أمر اعتباري فتارة يعتبر الوجوب المتعلق فعلياً، والاستقبالية إنما تكون في نفس الفعل، وأُخرى يعتبر الحكم والوجوب بعد حصول الشرط أو دخول الوقت خارجاً، ففي الثاني لا يجب حفظ القدرة على الفعل إلّا بعد تحقق الشرط أو دخول الوقت بخلاف الأول، فإن نفس التكليف فيه فعلي وتقتضي فعليته حفظ القدرة على الفعل الاستقبالي، ولو قبل حصول الشرط ودخول الوقت، كما

تنبيهات

الأول: أن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعاً[١].

أوضحنا كل ذلك في بحث الواجب المشروط بالشرط المقارن والواجب المعلق، وعلى ذلك لم يبق في البين وجه لتنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات التي يكون نفس التكليف مردداً بين كونه فعلياً أو أمراً استقبالياً غير ما ذكرنا من قبح الترخيص القطعي من المولى في المخالفة القطعية للتكليف الذي هو إما فعلي أو يعلم المكلف بصيرورته فعلياً مستقبلاً.

الاضطرار إلى بعض أطراف العلم

[١] ذكر الماتن ﷺ أن الاضطرار إلى بعض أطراف العلم سواء كان الاضطرار إلى معين أو غير معين يوجب عدم العلم بفعلية التكليف، مثلاً إذا علم نجاسة أحد المايعين أحدهما خل والآخر ماء، واضطر إلى شرب الماء لدفع عطشه المهلك، أو علم نجاسة أحد الماءين واضطر إلى شرب أحدهما لدفعه فشرب الماء في المثال الأول، وشرب أحد الماءين في المثال الثاني حلال واقعاً بلا فرق بين كونه هو النجس الواقعي أم لا، والخل في الأول وغير المختار في الثاني تعلق التكليف به مشكوك فتجري فيه أصالة الحلية، ثم إنه ﷺ ذكر عدم الفرق في مانعية الاضطرار عن العلم بالتكليف الفعلي بين ما كان الاضطرار إلى المعين أو غيره قبل العلم الاجمالي أو طرو الاضطرار بعدم حصول العلم الإجمالي، والتزم بأن العلم الإجمالي في موارد الاضطرار إلى بعض أطرافه غير منجز، حيث لا يكون في هذه الموارد علم بالتكليف الفعلي ولو إجمالاً، وتعرض ﷺ **لما يقال** بأن مانعية الاضطرار عن تنجيز العلم الإجمالي إذا كان الاضطرار سابقاً على العلم صحيح، وأما المانعية فيما إذا طرأ بعد

. . . .

العلم الإجمالي لم يحرز وجهه، ولم يعلم الفرق بين طرو الاضطرار بعد العلم الإجمالي، وبين فقد بعض الأطراف، حيث إنّه مع فقد بعضها بعد العلم لا يوجب عدم لزوم رعاية احتمال التكليف في الأطراف الباقية، وأجاب بالفرق بينهما، وحاصله أن الأحكام الإلزامية المجعولة لموضوعاتها بالإضافة إلى تلك الموضوعات ليست بمقيدة بل تثبت لها بحصولها خارجاً وترتفع عنها بارتفاعها، مثال حرمة شرب الخمر تكون فعلية بحصول الخمر، واعتصام الماء الكر يكون فعلياً بحصول الماء الكر وبقائه، وإذا ارتفع الموضوع بأن صار الخمر الخارجي خلاً أو زالت الكرية من الماء ترتفع الحرمة في الأول والاعتصام في الثاني، وهذا الارتفاع قهري وليس من تقييد الحكم وعدم إطلاقه، وعلى ذلك فلو علم إجمالاً بخمرية أحد الاناءين فيعلم بالحرمة الفعلية المطلقة في أحدهما، وبعد فقد أحدهما يشك في ارتفاع تلك الحرمة بعد فعليتها وتنجزها، وهذا بخلاف طرو الاضطرار حيث إن طروه غاية للتكليف وحدّ له قيداً، فالماء المغصوب بعد طرو الاضطرار إلى شربه باق، ولكن لا حرمة في شربه فمع الاضطرار إلى شرب أحد المائعين معيناً أو إلى غير معين، لا يصح القول بأنه كان لنا العلم بالحرمة الفعلية المطلقة في أحدهما ويشك في ارتفاع ما تعلقت به، بل الصحيح أن يقال قد علمنا بالحرمة المغياة الفعلية التي نحتمل حصول غايتها فيكون الشك في الحرمة بعد طرو الاضطرار في الآخر شكاً بدوياً.

وبتعبير آخر طرو الاضطرار غاية للمعلوم بالإجمال أي التكليف الفعلي بخلاف فقد أحد الأطراف فإنه ليس غاية للمعلوم بالإجمال، بل غاية للعلم به والشك في الحرمة بعد طرو الاضطرار إلى أحدها من الشك البدوي في حدوث

. . . .

حرمة مطلقة من الأول، بخلاف فقد بعض الأطراف فإن العلم الإجمالي بحدوث حرمة مطلقة بحاله، غاية الأمر لا علم ببقائها، ومقتضى قاعدة الاشتغال إحراز الخروج عن عهدتها بترك الأطراف الأخرى في موارد العلم بالحرمة أو بالاتيان بها في موارد العلم بالوجوب.

أقول: لا فرق بين غاية الاضطرار وسائر القيودات والغايات للتكليف، ولو كان العلم الإجمالي غير منجز للتكليف بعد طرو الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً أو غير معين يكون الأمر كذلك في غيره أيضاً، كما إذا علم إجمالاً بكون أحد العصيرين من العصير العنبي الذي غلى ولم يذهب ثلثاه، والآخر عصير زبيب مغلي فيجب الاجتناب عنهما، وإذا ذهب ثلثا أحدهما فلا يجب الاجتناب عن الآخر، والحلّ ما تقدم في بحث مفهوم الشرط من أن القيود وإن اختلفت بحسب مقام الإثبات وترجع إلى الحكم الوارد في الخطاب تارة وأخرى إلى الموضوع الوارد فيه، إلّا أن هذا في مقام الإثبات فقط. وأما بحسب مقام الثبوت فكلها ترجع إلى الموضوع، حيث تفرض في مقام جعل الحكم مفروض الوجود تارة وأخرى مفروض العدم، وكما أن الموضوع للاعتصام هو الماء الكر كذلك الموضوع للحرمة الخمر المفروض عدم كون شربها اضطرارياً، وكذلك الحال في سائر الأحكام بالإضافة إلى موضوعاتها، وثانياً لو فرضنا أن العلم الإجمالي بالإضافة إلى الحكم المغيّا، بالاضطرار ونحوه غير منجز بعد طرو الاضطرار أو غيره من الغاية على بعض الأطراف، ولكن إذا لم يعلم المكلف بطرو الاضطرار إلى أحدهما من قبل، كما إذا كان أحد المائعين ماءً والآخر خلاً، وعلم أيضاً بحدوث اضطراره إلى شرب الماء لدفع عطشه فإنه مع العلم فعلاً بنجاسة أحدهما يعلم إجمالاً إما بحرمة شرب الماء عليه فعلاً إلى طرو الاضطرار، أو

. . . .

بحرمة شرب الخل عليه مطلقاً لعدم الاضطرار إليه ولو مستقبلاً، حيث إنه لا يرفع العطش، فأصالة البراءة عن التكليف في كل منهما معارضة بأصالة البراءة عن التكليف المتعلق بالآخر، وبعد تساقطهما يرجع إلى الاستصحاب في بقاء التكليف الفعلي إلى ما بعد الاضطرار إلى شرب الماء، فإن هذا الاستصحاب من القسم الثاني من الاستصحاب في الكلي، بل الأمر كذلك في حصول الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه كما لا يخفى.

ثم إن في الاضطرار إلى بعض أطراف العلم صوراً.

الأولى: ما إذا كان الاضطرار إلى بعض معين ثم يحصل العلم الإجمالي، كما إذا علم بوقوع نجاسة في أحد مايعين أحدهما ماء والآخر خل، وكان المكلف قبل وقوع النجاسة مضطراً إلى شرب الماء لدفع عطشه، ولا ينبغي التأمّل في هذه الصورة في عدم تنجيز العلم الإجمالي بالإضافة إلى الخل أيضاً؛ لأنّ الماء المزبور يجوز شربه لمكان الاضطرار إليه سواء وقعت النجاسة فيه أم لا، فيكون الشك في حرمة شرب الخل شكاً بدوياً فتجري أصالة الحل فيه، ولكن لا يخفى أن عدم تنجيز العلم الإجمالي والحكم بجواز شرب الخل بأصالة الحلية إذا كان الماء بقدر رفع الاضطرار لا أزيد، وإلّا فالتنجيز بحاله للعلم الإجمالي عند وقوع النجاسة بحرمة شرب الخل أو الباقي من الماء.

ولا يخفى أيضاً أن أصالة الطهارة في ناحية الخل في الفرض تسقط بالمعارضة مع أصالة الطهارة في ناحية الإناء الذي فيه الماء، ولكن لا مجرى لأصالة الطهارة في ظاهر شفتيه بعد شرب الماء، بدعوى أن نجاستهما مانعة عن الصلاة قبل التطهير، وذلك فإن أصالة الحلية الجارية في الخل لها خطاب خاص وأصل طولي فيؤخذ بها

. . . .

على ما تقدم سابقاً، وأما أصالة الطهارة لظاهر شفتيه فلا أثر لها حتى تقع المعارضة بينها وبين أصالة حلية الخل، حيث إن المفروض عدم تمكن المكلف من التطهير لفقد الماء، نعم إذا بقي الخل إلى أن وجد الماء لتطهيره فلا يجوز شربه لوقوع المعارضة.

الصورة الثانية: ما إذا كان الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه، ثم حصل العلم الإجمالي كما إذا اضطر إلى شرب أحد الماءين ثم علم إجمالاً بوقوع النجاسة في أحدهما، **وقد يقال** في هذه الصورة بعدم تنجيز العلم الإجمالي كالصورة الأُولى، بدعوى أن ما يدفع المكلف اضطراره بشربه حلال وحرمة شرب الآخر بعده مشكوك بدواً، فيؤخذ بأصالة الحلية فيه، ولكن هذا القول ضعيف، والصحيح تنجيز العلم الإجمالي؛ لأنّ الاضطرار يرفع الحرمة إذا كان طارئاً على ارتكاب الحرام كما هو مفاد رفع الاضطرار، وقوله ﷺ: ما من محرّم إلّا وقد أحلّ لمن اضطر إليه[1]، والمفروض في هذه الصورة عدم طرو الاضطرار إلى شرب الماء المتنجس، ولذا لو كان المتنجس منهما محرزاً كان على المكلف دفع اضطراره بغيره.

وعلى الجملة النجس منهما واقعاً باقٍ على حرمته وموجب لتساقط الأُصول النافية فيهما، غاية الأمر لا تجب الموافقة القطعية في الفرض؛ لأنّ حكم العقل بلزومها للتحرز عن العقاب المحتمل، ومع كون الموافقة القطعية موجبة للابتلاء بمحذور آخر كالقاء النفس في التهلكة لا يحكم العقل بلزومها، أضف إلى ذلك أن الشارع إذا رخص في ارتكاب المحرم لدفع الاضطرار فالترخيص في ارتكاب محتمل

---

١) وسائل الشيعة ٢٣:٢٢٨، الباب ١٢ من أبواب كتاب الايمان، الحديث ١٨.

. . . .

الحرمة أولى، غاية الأمر الترخيص في الأول واقعي وفي الثاني ظاهري، وقد تقدم أن كلام الماتن ظاهره كون الترخيص واقعياً، وكذا يظهر ذلك من المحقق النائيني ﷺ ولكن يختلف ما ذكره عما ذكره الماتن، حيث قال: ما يدفع به الاضطرار قبل دفعه كان محرماً على تقدير كون المعلوم بالإجمال فيه، ولذا يجب رعاية العلم الإجمالي في الطرف الباقي حتى بعد دفع اضطراره، حيث لم يطرأ الاضطرار على خصوص الحرام الواقعي، وانما يكون اختياره لدفع اضطراره موجباً لسقوط حرمته الواقعية، ولكن لا يخفى أن تعلق الحرمة الواقعية بفعل قبل ارتكابه وسقوطها عند اختيار ارتكابه أمر غير معقول؛ لأنّ التكليف للزجر عن اختيار متعلقه، وإذا جاز الفعل واقعاً باختيار ارتكابه فلا يبقى معنى لتحريمه، والحل أن اختيار شيء لدفع اضطراره إلى الجامع لا يوجب طرو الاضطرار عليه ليكون التكليف به ساقطاً باختياره لدفع اضطراره، والمتعين ما ذكرنا من عدم حكم العقل في الفرض بلزوم الموافقة القطعية، ولا يبعد أن يجري الاستصحاب في بقاء النجس بعد رفع الاضطرار بأحدهما في هذا الفرض أيضاً، كما يأتي في الصورة الثالثة. ومما ذكرنا يظهر الحال **في الصورة الثالثة:** وهي ما إذا كان طرو الاضطرار إلى شرب أحد ماءين بعد العلم بنجاسة أحدهما، فإنه عند طرو الاضطرار فالمختار لدفعه باق على حرمته الواقعية فيما إذا انطبق عليه المعلوم بالإجمال، غايته أنه لا تجب الموافقة القطعية عقلاً على ما تقدم، بل يمكن في الفرض الالتزام بوجوب الاجتناب عن الآخر للاستصحاب في بقاء ما تنجس واقعاً، ولا يعارض بالاستصحاب في عدم وقوع النجس في الباقي لسقوطه بالمعارضة مع عدم وقوعه في المدفوع به الاضطرار قبل طرو الاضطرار إلى شرب أحدهما.

لو كان إلى غير معين، ضرورة أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه، تعييناً أو تخييراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً، وكذلك لا فرق بين أن يكون الإضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً، وذلك لأن التكليف المعلوم بينها من أول الأمر كان محدوداً بعدم عروض الإضطرار إلى متعلقة، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً،

لا يقال: كيف يكون المدفوع به الاضطرار محرماً واقعاً عند اختياره لدفعه، وما فائدة تحريمه عنده مع كون الغرض من النهي الزجر عن متعلقه، والتأمل في فائدة النهي والغرض منه يجري في كل من الصورتين الثانية والثالثة، **فإنه يقال** نعم الغرض من النهي الزجر عن متعلقه، وهذا الغرض حاصل، حيث إنه لو علم أثناء الارتكاب أن ما يرتكبه نجس يجب قطع الارتكاب ودفع اضطراره بغيره، بخلاف ما إذا كان الاضطرار إلى معين، فإنه لو علم نجاسته حين ارتكابه فلا يضر لسقوط النهي عنه بالاضطرار إليه.

والصورة الرابعة: ما إذا علم بنجاسة أحد مائعين، أحدهما ماء والآخر خل، ثم طرأ الاضطرار إلى شرب الماء لدفع عطشه، ففيها ما تقدم من عدم الفرق بين طرو الاضطرار إلى بعض الأطراف وبين فقده، في أن العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما قبل طرو الاضطرار أو فقد بعض الأطراف مقتضاه لزوم الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الأصول النافية في جميع الأطراف قد سقطت قبل طروه أو فقد بعض الأطراف، بل يمكن في الفرض الاستصحاب في بقاء ما وقعت النجاسة فيه سابقاً، فإن المقام من قبيل القسم الثاني من الكلي، ومقتضاه رعاية التكليف المحتمل في غير المضطر إليه أو الباقي من الأطراف، ولا مجال في المقام لدعوى معارضة الاستصحاب في عدم وقوع النجاسة في الخل مع الاستصحاب في بقاء الكلي بعد دفع الاضطرار بالماء، أو

لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا يقال: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلّا كفقد بعضها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الفقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه قبل عروضه.

بعد فقد بعض الأطراف، وذلك لسقوط جميع الأصول النافية في الأطراف قبل طرو الاضطرار أو فقد بعضها.

وهذا بخلاف الصورة الأُولى، من حصول العلم بوقوع النجاسة بعد الاضطرار إلى معين، حيث ذكرنا أن أصالة الحلية في الخل جارية ولم تسقط ومع أصالة الحلية لا يجري الاستصحاب في بقاء النجاسة السابقة؛ لأنه لا أثر لبقاء النجاسة إلّا الاحتياط لاحتمال دفع الضرر ولا يثبت نجاسة الخل، واحتمال الضرر مدفوع في شرب الخل بجريان أصالة الحلية فيه كما أوضحنا ذلك في بحث الاستصحاب في القسم الثاني من الكلي إذا احتمل التكليف في الفرد الباقي المحتمل، وكان احتماله فيه مدفوعاً بالأصل النافي، ولا يخفى أن الملاك في تنجيز العلم الإجمالي وعدم تنجيزه في موارد الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً، هو حصول العلم الإجمالي لا المعلوم بالإجمال، بمعنى أن سبق المعلوم بالإجمال على الاضطرار للبعض المعين من الأطراف لا يفيد في تنجيز العلم الإجمالي، وإنما الموجب لتنجيزه ما إذا كان نفس العلم الإجمالي قبل الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً، ولو كان لاحقاً بالاضطرار فلا يفيد التنجيز لأن الموجب لتنجيزه تساقط الأُصول النافية في أطرافه، وأطرافه تكون مورداً لها عند حصول العلم، فإن الموضوع لها الشك في الأُطراف، الحاصل

فإنه يقال: حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده، كان التكليف المتعلق به مطلقاً، فإذا اشتغلت الذمة به، كان قضية الإشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف الإضطرار إلى تركه، فإنه من حدود التكليف به وقيوده، ولا يكون الإشتغال به من الأول إلّا مقيداً بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به إلّا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده، ولا يكون إلّا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية، فافهم وتأمل فإنه دقيق جداً.

الثاني: إنه لما كان النهي عن الشيء، إنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لولم يكن له داعٍ آخر[١].

بحصول العلم الإجمالي وسبق المعلوم بالإجمال على الاضطرار لا يؤثر في المعارضة، إذا كان نفس العلم به لاحقاً على الاضطرار، ومما ذكرنا يظهر أنه لو كان العلم الإجمالي مقارناً لحصول الاضطرار إلى بعض الأطراف بعينه، وأنه لا يكون في الفرض للأصل النافي في غير المضطر إليه معارض حتى وإن كان نفس المعلوم بالإجمال سابقاً على الاضطرار فتدبر.

اشتراط الابتلاء بجميع أطراف العلم الإجمالي في تنجيزه

[١] اعتبر جماعة في تنجيز العلم الإجمالي بالحرمة الابتلاء بجميع أطرافه، وذكر في وجهه أنه لا ينبغي التأمل في اعتبار التمكن من فعل في صحة النهي عنه، حيث إن النهي عن فعل لا يتمكن المكلف منه لغو لا يصدر عن المولى الحكيم، وإذا كان الوجه في عدم صحة النهي في فرض عدم التمكن من المتعلق ما ذكر جرى فيما كان الفعل مما يترك عادة ولا يحصل للمكلف داع إلى ارتكابه مع اطلاعه بما عليه من الخصوصيات، ولذلك التزموا كالماتن ﷺ باشتراط الابتلاء في فعلية النهي؛ لأنه مع عدم الابتلاء لا يترتب على النهي عنه دعوة للمكلف إلى الترك.

. . . .

وقد يقال لازم ما ذكر اشتراط الابتلاء في التكليف الوجوبي أيضاً، بأن يعتبر في الوجوب الفعلي إمكان ترتب دعوته إلى الفعل وإذا فرض فعل لا يحصل للمكلف داع إلى تركه عادة يكون الأمر به لغواً، كايجاب ستر العورة عن غير الزوجة ووجوب الانفاق على النفس والولد، واعترف الماتن ﷺ بذلك في هامش الكفاية، وقد ذكر النائيني ﷺ أن اشتراط الابتلاء يختص بالتكاليف التحريمية، والمراد من الخروج عن الابتلاء كون الموضوع لحرمة الفعل بحيث يحتاج الاتيان بمتعلق النهي إلى تهيئة مقدمات للوصول إليه بحيث لا يرغب عادة إلى تلك الهيئة، ككون المايع النجس أو الغصبي في أرض يحتاج الوصول إليها إلى سفر طويل، وهذا النحو من الفعل لا يصح النهي عنه، ولكن يصح الأمر بمثل هذا الفعل؛ لأنّ الأمر يكون داعياً له إلى تهيئة المقدمات، وأما إذا لم يكن الموضوع كذلك بل عدم ارتكابه لوجود داع آخر يدعو إلى تركه ولا يتخلف الداعي عادة، كتحريم أكل الخبائث فيصح النهي عنه كما يصح الأمر بستر العورة، حيث يكون النهي والأمر مؤكدين للارتداع أو الاتيان، ولكن قد يناقش في الفرق بين ما إذا كان الوصول إلى الموضوع محتاجاً إلى تهيئة مقدمات لا يحصل للمكلف عادة الداعي إليها، وبين ما إذا كان الموضوع بيد المكلف ولكن يكون له داع آخر إلى ترك متعلق النهي لا يتخلف عنه عادة، بحيث لا يحصل للنهي المفروض داعوية إلى الترك، ولو كان النهي في الفرض الأول لغواً لكان في الثاني أيضاً كذلك، وبتعبير آخر كما يصح أخذ القدرة في متعلق النهي بأن يضاف النهي إلى الفعل المقدور كذلك يصح أخذ الابتلاء بمعنى عدم الداعي الآخر الذي لا يتخلف عادة في متعلقه بأن يختص النهي بالفعل الذي يمكن فيه حصول الداعي إلى الارتكاب عادة، ولكن الصحيح عدم اعتبار الزائد على القدرة لا في الإيجاب ولا في

. . . .

التحريم، حيث إن النهي مع الداعي الآخر إلى الفعل أو الترك مؤكد يكون موجباً للقرب فيما إذا كان كل منهما مستقلاً في الدعوة بمعنى أنه لولم يكن للمكلف داع آخر إلى الفعل أو الترك لكان الأمر أو النهي داعياً له إلى الاتيان أو الترك، وحيث إن الغرض في الأوامر الشرعية والنواهي الشرعية ليس مجرد الفعل أو الترك، بل الغرض منهما استناد الفعل إلى أمر الشارع به، واستناد الترك إلى نهيه، لصح للشارع الأمر والنهي حتى فيما كان للمكلف داعٍ آخر إلى الفعل أو الترك، ولا يقاس ذلك بالموارد التي يكون الغرض من الأمر والنهي مجرد الإتيان بالمتعلق أو تركه خارجاً، ليكون الأمر والنهي مع داعٍ آخر لا يتخلف عادة عبثاً.

لا يقال: لو كان الغرض في الأوامر الشرعية ونواهيه الاستناد في الفعل أو الترك إلى أمر الشارع ونهيه لكانت التكاليف كلها من التعبدي مع أن النواهي كلها والأوامر جلّها توصليات.

فإنه يقال: إنما يكون المتعلق توصلياً أو تعبدياً لملاك فيه، فإن كان الملاك فيه غير موقوف على قصد التقرب فهو توصلي، وإن كان موقوفاً على الاستناد وقصد التقرب فهو تعبدي، وبتعبير آخر في موارد العبادة يتعلق الأمر بالفعل مع قصد التقرب بخلاف التوصلي فإنه يتعلق بذات الفعل على ما أوضحنا في بحث التعبدي والتوصلي، وأما الغرض من التكليف في كل من التعبدي والتوصلي الاستناد، وربما يشير إلى ذلك قوله سبحانه: **﴿وما أُمروا إلّا ليعبدوا اللّه﴾**[1]، نعم رعاية هذا الغرض في كل الأوامر والنواهي من مراتب تكميل النفس والتقرب إليه سبحانه.

---

١) سورة البينة: الآية ٥.

. . . .

وعلى الجملة الغرض من النهي عن فعل إمكان كونه داعياً إلى تركه حتى فيما إذا كان له داعٍ آخر إلى تركه، وكذلك الغرض من الإيجاب إمكان كونه داعياً إلى الفعل ولو مع فرض داعٍ آخر له إلى الإتيان.

والمشهور بين القوم أنه إذا صح التكليف بما هو خارج عن الابتلاء بالمعنى المتقدم في كلام النائيني ﷺ، بل وغيره مما يكون التكليف فيها للتأكيد والتكرار في الداعوية بالمعنى المتقدم يترتب على ذلك تنجيز العلم الإجمالي بالتكليف بين الداخل في الابتلاء أو غيره، بخلاف ما إذا قيل باختصاص التكليف بمورد الابتلاء، فإنه تجرى الأُصول النافية في الداخل في الابتلاء بلا معارض، ولكن لا يخفى ما فيه، فإن تنجيز العلم الإجمالي يكون بتعارض الأصول النافية في الأطراف، وإذا اختص بعض الأطراف بأصل طولي نافٍ فلا يكون تنجيز للعلم الإجمالي، وعلى ذلك فالأُصول النافية كالاستصحاب في عدم الموضوع وعدم التكليف في الأطراف متعارضة، وكذلك أصالة الطهارة والحلية، إلّا أن حديث الرفع بفقرة: «رفع ما لا يعلمون» يختص بما إذا كان الموضوع للحرمة أو الحرمة في الداخل في الابتلاء، حيث إن الوضع فيه ثقل على المكلف بخلاف الوضع فيما هو خارج عن الابتلاء فإنه لا ثقل فيه، حيث لا يرتكبه المكلف فيكون الرفع في الداخل في محل الابتلاء امتناناً دون غيره، نعم إذا اختص الخارج عن الابتلاء بأصل مختص لا يجري في الداخل في مورد الابتلاء تقع المعارضة بينه وبين أصالة البراءة الجارية في الداخل فيه.

ثم على تقدير اعتبار الابتلاء في صحة التكليف، فإن شك في خروج بعض الأطراف عن الابتلاء بالشبهة المفهومية فإن للخروج عن الابتلاء مراتب، فبعض تلك

. . . .

المراتب متيقن وبعضها مشكوك، فهل يصح مع المرتبة المشكوكة التمسك بإطلاق خطاب تحريم الشيء وتثبت الحرمة في الفرض بين الاطراف؟ ويكون العلم الإجمالي منجزاً كما عليه الشيخ ﷺ، أو أنه لا يصح معها التمسك بالإطلاق في الخطاب حيث يعتبر في التمسك بالإطلاق في خطاب الحكم في مورد إحراز إمكان ثبوت الحكم فيه بحسب مقام الثبوت كما عليه ظاهر الماتن، فيجري الأصل النافي في الطرف الداخل في الابتلاء، فالصحيح على القول باشتراط التكليف بالابتلاء هو الأول، فإنه كما يصح التمسك بالإطلاق من الخطاب في موارد الشك في ثبوت الحكم من سائر الجهات، كذلك يتمسك به في مورد احتمال عدم إمكان ثبوت الحكم فيه ثبوتاً، حيث إنه بالإطلاق المزبور يستكشف ثبوته وإمكانه، ولذا لم يحصل إحراز هذا الإمكان من مقدمات الإطلاق وإلّا لم يمكن التمسك بالإطلاق في موارد الشك في ثبوت الحكم ثبوتاً، لاحتمال عدم الملاك له فيها، مع أن ثبوت الحكم وجعله في مورد عدم ملاكه فيه قبيح على المولى الحكيم.

وعلى الجملة: مع الأخذ بالإطلاق المقتضي لثبوت الحكم بين الأطراف تكون الأُصول النافية فيها متعارضة إلّا في الفرض الذي ذكرناه، نعم لو قيل بانصراف خطابات التكليف إلى ثبوته في موارد الابتلاء، كما يدعى ذلك بانصرافها إلى القادرين على متعلقات التكليف لما يمكن التمسك بها في موارد الشك في الابتلاء بنحو الشبهة المفهومية، ولكن الدعوى بمراحل عن الواقع، ولو كان مراد الماتن ذلك كان المتعين تعليل عدم جواز التمسك بعدم إحراز ظهور الخطاب لا بصحة إطلاق الحكم وإمكانه ثبوتاً، وإلّا يؤخذ بالإطلاق في الخطاب في موارد تقييد الحكم ثبوتاً أو إمكان إطلاقه كذلك كما ذكرنا.

. . . .

هذا كله في الشبهة المفهومية للابتلاء، وأما إذا شك في الخروج عنه بالشبهة المصداقية فلا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات التكليف للموضوع الموجود بين أطراف يحتمل وجودها خارج الابتلاء أو الخارج عن القدرة، كما إذا علم بنجاسة إناء زيد أو عمرو، وإناء عمرو مردّد بين كونه هو المتناول بيده أو خارج عن ابتلائه أو قدرته، فإنه لا يمكن في الفرض التمسك بخطاب تحريم شرب النجس لإثبات التكليف على ماهو المقرر في بحث عدم جواز التمسك بالعام أو المطلق في شبهتهما المصداقية، سواء كان التخصيص أو التقييد نقلياً أو عقلياً، وعليه فيجري الأصل النافي في الأطراف الداخلة في موارد الابتلاء أو القدرة لاحتمال وجود الموضوع فيما هو خارج عن ابتلائه أو قدرته.

في الشك في كون بعض الأطراف مقدوراً أو داخلاً في الابتلاء

لا يقال كيف تجري أصالة البراءة أو غيرها من الأصل النافي في الداخل في الابتلاء أو القدرة مع أن المعروف فيما بينهم أن الشك في القدرة مورد الاحتياط كما إذا شك في تمكنه من تجهيز الميت فإنه لا يجوز له تركه أخذاً بالأصل النافي، **فإنه يقال:** يختص لزوم الاحتياط بموارد العلم بالملاك وعدم اختصاصه بصورة التمكن كما في المثال، وأما إذا لم يعلم ذلك واحتمل انحصاره على صورة التمكن من الفعل، فالشك في القدرة المساوق للشك في التكليف مجرى للبراءة، بخلاف الصورة الأُولى حيث يلزم فيها الاحتياط؛ لأنّ العلم بالملاك الملزم كالعلم بالتكليف في لزوم الرعاية غاية الأمر يكون المكلف مع عجزه وفوت الملاك لقصوره معذوراً، بخلاف تفويته، لكن لا علم لنا غالباً بهذا النحو من الملاك، حيث إن الغالب يكون الكاشف عنه التكليف، ومع عدم ثبوته في حق العاجز لا يحرز الملاك، نعم إذا علم

ـ ولا يكاد يكون ذلك إلّا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به، وأما ما لا ابتلاء به بحسبها، فليس للنهي عنه موقع أصلاً، ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل ـ كان الابتلاء بجميع الأطراف مما لابد منه في تأثير العلم، فإنه

من الخارج أو دل دليل من خطاب شرعي كما في صورة العجز الناشئ عن ترك التعلم، حيث يستفاد من الروايات الواردة في وجوبه أن العجز الناشئ عن تركه لا يكون عذراً فيحرز فوت الملاك مع العجز الناشئ عن تركه.

في استفادة عموم الملاك من خطابات التكاليف

وأما دعوى استفادة عموم الملاك من إطلاق الخطابات لكون مفادها ثبوت التكاليف في حق المتمكن والعاجز، غاية الأمر يكون التكليف بالإضافة إلى العاجز بداعي الإعلام بالملاك والتصدي للفعل مع عدم إحراز عجزه واحتمال تمكنه، ولذا يكون مع إحراز عجزه معذوراً ويكون التمكن شرطاً لتنجز التكليف لا يمكن المساعدة عليها؛ لأنّ التكاليف من الإيجاب والتحريم بل الترخيص كونها بداعي البعث والزجر والإذن في الارتكاب، فينحصر مدلولها ثبوتاً بحكم العقل على المتمكن من متعلقاتها وأن يكون مدلولها الاستعمالي مطلقاً بالإضافة إلى المتمكن والعاجز.

وعلى الجملة اعتبار القدرة في التكليف عقلاً من قبيل ثبوت القيد ثبوتاً ولا يوجب انتقاض ظهوره الاستعمالي، بل يوجب عدم اعتباره، نعم إذا كان مفاد الخطاب القضية الخارجية فالأمر كما ذكر لا يكون المكلف معذوراً في مخالفة التكليف إلّا مع إحراز عجزه، وذلك فإن إحراز حال المكلف فيما كان الخطاب بمفاد القضية الخارجية يكون على المولى توجيه خطابه إلى عبده، ظاهره أنه أحرز تمكنه من الفعل، بقي في المقام أمران:

. . . .

أحدهما: **قد يقال** كما أن خروج بعض الأطراف عن القدرة العقلية أو حتى عن الابتلاء بناء على ما تقدم يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي كذلك العجز الشرعي في بعض أطرافه يمنع عن تنجيزه، كما إذا علم بإصابة النجاسة في الماء أو الثوب الغصبي فإنه تجري أصالة الطهارة في الماء، ولا يعارضها أصالة الطهارة في الثوب، فإن الثوب المزبور لا يجوز الصلاة فيه سواء كان طاهراً أو نجساً فلا مورد للأصل فيه.

أقول: لو كان غير المقدور شرعاً بحيث لم يكن للمعلوم بالإجمال أي أثر فيه أصلاً فيجري في المقدور الأصول النافية بلا معارض، بخلاف ما كان له أثر فيه، فإن أصالة الطهارة في الثوب الغصبي مقتضاها طهارة ما يلاقيه ولو بعد ذلك، ويكون هذا الأصل على تقدير جريانه حاكماً على أصالة الطهارة في ناحية الملاقي (بالكسر) فأصالة الطهارة في الماء معارضة بأصالة الطهارة في الثوب، نعم لا بأس بشرب الماء المزبور أخذاً بأصالة الحل فيه على ما تقدم من أنها أصل طولي يستفاد من خطاب يختص ببعض الأطراف.

وبتعبير آخر طهارة شيء أو نجاسته وإن كانت جزء الموضوع أو قيده في تنجس ملاقيه إلّا أن جزء الموضوع أو قيده فيما كان قابلاً للجعل في نفسه يمكن التعبد به قبل تمام الموضوع مع احتمال تمامه، بخلاف ما إذا كان الجزء أو القيد غير مجعول بحيث لا معنى للتعبد به إلّا جعل حكمه، فإن التعبد به لا يمكن إلّا في فرض جزئه الآخر أو ذات المقيد، وعليه فالعلم الإجمالي بنجاسة الماء أو الثوب الغصبي كافٍ في وقوع المعارضة في الأصل المقتضي لطهارة كل منهما.

وثانيهما: ما إذا فرض تحقق المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون الحكم فيه فعلياً بخلاف ما إذا تحقق في البعض الآخر فإن الحكم لا يكون فعلياً، كما إذا علم

بدونه لا علم بتكليف فعليّ، لإحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

ومنه قد انقدح أن الملاك في الإبتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقداح طلب تركه في نفس المولى فعلاً، هو ما إذا صح انقداح الداعي إلى فعله في نفس العبد

بوقوع النجاسة في الماء أو التراب مع انحصار طهور المكلف بهما، فهل يمكن الإلتزام بجريان أصالة الطهارة في الماء؛ لأنّ وقوع النجاسة في التراب على تقديره لا أثر له؛ لأنّ بطلان التيمم به على هذا التقدير غير مستند إلى نجاسته، بل إلى كون المكلف واجداً للماء.

أقول: هذا أيضاً صحيح فيما إذا لم يكن لطهارة التراب أثر شرعي كجواز السجود عليه أو يعلم ملاقاته طاهراً بالرطوبة المسرية ولو بعد ذلك، لتقع المعارضة بين أصالة الطهارة الجارية في الماء وأصالة الطهارة الجارية في التراب، وإلّا يجمع المكلّف بين الوضوء بالماء المزبور ثم بعد يبس أعضائه يتيمم به، فإنّ نجاسة الأعضاء على تقدير كون الماء نجساً لا يضر بصحة التيمم بالتراب وإن كان الأولى التيمم به أولاً ثم يزيل التراب عن مواضعه ويتوضأ، وأما إذا علم بنجاسة الماء أو كون التراب مغصوباً مع انحصار طهوره عليهما وعدم مرتبة أُخرى مما يتيمم به، فبما أن المكلف في الفرض يعلم بوجوب الصلاة عليه مع الطهور إما بالماء أو بالتراب يتعين عليه رعايته، ولكن الموافقة القطعية للتكليف بالصلاة بالجمع بين الوضوء والتيمم توجب المخالفة الاحتمالية للتكليف المحتمل المنجز، أعني حرمة التصرف في التراب لسقوط أصالة الحلية فيه بالمعارضة مع أصالة الطهارة والحلية في الماء على ما تقدم يقتصر في موافقة التكليف بالصلاة على موافقته الاحتمالية أي بالوضوء مع الماء المزبور.

نعم إذا تمكن من المرتبة اللاحقة مما يتيمم به تعين الموافقة القطعية للتكليف

مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال، ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالإشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنه لا مجال للتشبث به إلّا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه، لا فيما شك في اعتباره في صحته، تأمل لعلك تعرف إن شاء اللّه تعالى.

الثالث: إنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصورة، وأن تكون غير محصورة[١].

بالصلاة بالجمع بين الوضوء والتيمم بتلك المرتبة، ولو عكس الأمر بأن علم إما بغصبية الماء أو كون التراب نجساً تعين مع انحصار الطهور عليهما التيمم بالتراب المزبور، لاحتمال كون الماء غصباً وتنجز حرمة التصرف فيه بمعارضة أصالة الحلية فيه بأصالة الطهارة في ناحية التراب.

العلم الإجمالي في أطرافه غير المحصورة

[١] اشتهر في الألسنة عدم الاعتبار بالعلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة، وأن تنجيز العلم الإجمالي يختص بما إذا كانت أطرافه محصورة، ولذا تصدوا لذكر المعيار في كون الشبهة أطرافها محصورة أو غير محصورة، وذكر الماتن ﷺ عدم الفرق في تنجيز العلم الإجمالي بين قلة أطرافه وكثرتها، نعم ربما تكون كثرة الأطراف في بعض الموارد موجبة لعسر الموافقة القطعية للمعلوم بالإجمال بالاجتناب عن جميع الأطراف أو الاتيان بجميعها أو كان رعايته موجبة في جميع الأطراف الضرر أو غيره مما يوجب رفع التكليف وعدم فعليته، وهذا الأمر قد يتفق مع قلة الأطراف أيضاً، فلابد من ملاحظة ما يوجب رفع التكليف وعدم فعليته وأنه محقق في مورد العلم الإجمالي أم لا، أو أنه محقق مع كثرة الأطراف ومع أي مرتبة منها، فإن أحرز تحققه فهو وإلّا يحكم بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال

. . . .

فيما كان في البين عموم أو إطلاق في خطاب ذلك التكليف، ومع عدمهما يكون المرجع أصالة البراءة لكون الشك في تحقق تكليف فعلي في البين.

أقول: المفروض في الشبهة غير المحصورة عدم دخولها في مورد الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف لا بعينه وإلّا جرى فيها ما تقدم، بل المفروض كون الاجتناب عن جميع الأطراف عسراً أو حرجاً، وقد ذكر الماتن ﷺ في قاعدة نفي الحرج أنها ترفع التكليف إذا انطبق عنوان الحرج كالضرر على الفعل الذي تعلق به التكليف، وفي موارد الشبهة غير المحصورة لا ينطبق عنوان الحرج أو الضرر على الفعل فعلاً أو تركاً، بل يكون الحرج أو الضرر في الإتيان بجميع أطراف العلم الإجمالي أو تركها فلا مجرى لقاعدة نفي الحرج أو قاعدة نفي الضرر في موارد الشبهة غير المحصورة، نعم لو قيل بأن الضرر أو الحرج عنوان لنفس التكليف وأن المنفي نفس التكليف الحرجي أو الضرري، فقد يدعى أن التكليف مع العلم الإجمالي به في أطراف كثيرة حرجي؛ لأنّ الحرج في التكليف عبارة عن كون امتثاله حرجياً فينفى بقاعدة نفيه أو نفي الضرر، وبعده لا موجب لرعاية العلم الإجمالي أصلاً.

لا يقال: كيف تكون قاعدة نفي الحرج أو الضرر حاكمة في أطراف العلم الاجمالى؛ لأنّ الإجتناب عن الحرام الواقعي أو الإتيان بالواجب الواقعي لا حرج ولا ضرر فيهما، وإنما يكون الحرج أو الضرر في إحراز الإجتناب عن الحرام الواقعي أو إحراز الإتيان بالواجب الواقعي، وهذا الإحراز المعبر عنه بالموافقة القطعية لزومها عقلي لا يدخل في المجعول الشرعي ليكون منفياً بنفي جعل الحرج أو الضرر، فلا فرق في عدم شمول القاعدتين بين القول بأن الحرج أو الضرر عنوان لنفس الفعل

. . . .

المتعلق به التكليف، أو على التكليف المتعلق به الفعل، بل لو فرض انطباقه على التكليف لازمه ارتفاعه واقعاً فتصير الحليّة في كل واحد من أطراف العلم واقعية لا ظاهرية، ولا يظن التزام القائلين بعدم اعتبار العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة بذلك.

فإنه يقال: يصدق الحرج على التكليف الثابت في طرف واحد من أطراف كثيرة، وإن امتثاله في هذا الحال حرجي، حيث إنه يتوقف على الإتيان بجميع الأطراف أو ترك جميعها ورفعه في هذا الحال أي مقيداً بحال الجهل وبقاء التردد يكون رفعاً ظاهرياً، فإن كونه ظاهرياً مقتضى تقييد الرفع بحال الجهل وبقاء التردد، نعم بناءً على اعتبار انطباق عنوان الحرج أو الضرر على الفعل المنطبق عليه عنوانهما التكليف فلا مجرى لهما في الشبهة غير المحصورة، نعم بناء على ذلك يتعين في موارد العلم الإجمالي بالواجب في أطراف غير محصورة الإتيان من أطراف العلم إلى أن يصل رعاية الاحتياط في الباقي بحد الحرج في الفعل، فيعلم بعدم التكليف بعد ذلك إما للاتيان بالواجب قبل ذلك أو ارتفاع التكليف على تقدير بقائه، فيكون نظير الاضطرار اللاحق على البعض المعين من أطراف العلم حيث لا يجب رعاية العلم في الطرف المضطر إليه.

وأما في موارد العلم الإجمالي بالحرمة في الشبهة غير المحصورة فإن كان بعض أطرافه خارجاً عن القدرة فلا بأس بارتكاب أي طرف مما هو داخل في القدرة إذا لم يعلم بوجود الحرام في تلك الأطراف ولو في طول الزمان، وأما إذا كانت جميع الأطراف داخلة تحت قدرته كذلك، فاللازم الاجتناب عن جميعها إلى أن يصل إلى حد الاضطرار إلى ارتكاب البعض، أو يصل مع الاجتناب عن جميعها في طول

. . . .

الزمان إلى بقاء بعض الأطراف فقط مما هو بمقدار الحرام المعلوم بالإجمال الأول، ولكن كان الاجتناب عنها أمراً حرجياً، ويتعين ما ذكر أيضاً بناءً على أن الحرج والضرر وإن يكونا عنوانين لنفس التكليف، إلّا أن التكليف الواقعي ليس في موافقته حرج أو ضرر، وإنما الحرج والضرر في إحراز الموافقة القطعية ولزوم الموافقة القطعية حكم عقلي لا يرتفع بنفي الحرج والضرر في مقام الجعل، أو أن خطاب نفي الحرج أو الضرر لا يرفع التكليف برفع ظاهري وإنما مدلولهما نفي الجعل واقعاً بالإضافة إلى التكليف المجعول في الشريعة.

كلام النائيني ﷺ في الشبهة غير المحصورة وبيانه الملاك في كونها غير محصورة

ومما ذكرنا يظهر الخلل فيما ذكره المحقق النائيني ﷺ حيث قال: لا يجب الاجتناب عن أطراف الشبهة التحريمية غير المحصورة، وذلك؛ لأنّ المكلف لا يتمكن من ارتكاب جميع أطراف الشبهة ومع عدم تمكنه من ذلك لا يمكن المخالفة القطعية للحرمة الواقعية، وإذا لم يمكن المخالفة القطعية فلا تجب الموافقة القطعية أيضاً، فإن لزوم الموافقة القطعية تابعة لحرمة المخالفة القطعية، ولهذا يختص عدم لزوم الإجتناب عن الأطراف بالشبهة التحريمية غير المحصورة، وأما التكليف الوجوبي المعلوم بالإجمال بين أطراف كثيرة فيمكن فيها المخالفة القطعية بترك جميع أطراف العلم، ولذا يجب فيها الإتيان بمحتملات التكليف الوجوبي إلى أن يلزم الحرج أو الضرر أو يكتفى بالموافقة الظنية بناءً على تعين الإمتثال الظني بعد تعذر الامتثال القطعي، ومع تعذره أيضاً تصل النوبة إلى الإمتثال الاحتمالي على ما هو المقرر في بحث مراتب الإمتثال، فتحصّل أن الملاك في كون الشبهة التحريمية غير محصورة وعدم تنجيز العلم الاجمالي بالحرام فيها هو عدم التمكن من المخالفة

. . . .

القطعية من جهة كثرة أطراف العلم الإجمالي بالحرام.

في الاستدلال على حكم الشبهة غير المحصورة

أقول: إن كان المراد أنه لا يتمكن من ارتكاب أطراف الشبهة غير المحصورة حتى بحسب طول الزمان لم يشترطوا ذلك عند قولهم بعدم اعتبار العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة، أضف إلى ذلك أن ما ذكره ﷺ من أنه إذا لم يمكن المخالفة القطعية فلا تجب الموافقة القطعية أيضاً، وأن وجوب الموافقة القطعية تابع لعدم جواز المخالفة القطعية لا يمكن المساعدة عليه، فإن جواز المخالفة القطعية لا يجتمع مع وجوب الموافقة القطعية، وأما اجتماع وجوب الموافقة القطعية مع عدم إمكان المخالفة القطعية فهو أمر واقع في الشبهة المحصورة أيضاً، فإنه إذا تردد الحرام في زمان بين ضدين لهما ثالث فإنه لا يمكن الجمع بين الضدين في ذلك الزمان حتى تحصل المخالفة القطعية، ولكن يمكن موافقتها القطعية بتركهما إلى ضد ثالث، فاللازم أن لا يكون العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة منجزاً بدعوى أنه لا مانع في مثل ذلك من الأخذ بالأُصول النافية في كل من الضدين، حيث لا يلزم من الأخذ بها في كل منهما المخالفة القطعية لعدم إمكان تلك المخالفة، نظير الأُصول النافية في كل من الوجوب والحرمة في دوران الأمر بين المحذورين.

والوجه في عدم صحة هذا القول في الشبهة المحصورة المزبورة أنه مع إمكان الموافقة القطعية باختيار الضد الثالث يكون التكليف واصلاً، ومقتضى وصوله عقلاً رعاية احتمال التكليف في كل من الضدين فيكون ترخيص الشارع في كل منهما منافياً للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال بينهما، ولا يقاس المثال بدوران الأمر بين

. . . .

المحذورين، حيث إن مع عدم إمكان شيء من المخالفة القطعية والموافقة القطعية لا يعتبر التكليف بنوعه واصلاً، والتكليف المردد بين الوجوب والحرمة مع وحدة المتعلق لا أثر له ولا يترتب عليه الانبعاث حتى ينافي الحكم الظاهري في المتعلق ويجري ما ذكرنا في المثال في الشبهة غير المحصورة أيضاً إذا اعتبر فيها عدم التمكن من المخالفة القطعية ولو في طول الزمان.

وذكر الشيخ ﷺ في الوجوه التي يمكن الاستناد إليها في الالتزام بعدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة، واختار الوجه هو أن العلم الإجمالي المزبور لا يعتنى به عند العقلاء ويتعاملون مع أطرافه بالشبهة البدوية، ولذا لا يرى العقل هذا العلم بياناً، ويجري في كل من أطرافه حكمه بقبح العقاب بلا بيان، وفسّر كلامه ﷺ بأن احتمال التكليف مع كثرة الأطراف في كل منها يكون موهوماً، فيجوز الارتكاب مادام الوهم في الأطراف، ويرد على ذلك بأنه إن كان المراد أنه لا يعتني بمجرد كون الاحتمال ضعيفاً بأنه لا يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي في أطراف محصورة تساوي احتمال التكليف في كل من أطرافها، بل يكون العلم الإجمالي منجزاً حتى فيما كان احتمال المعلوم بالإجمال في بعضها ضعيفاً، وإن كان المراد من الاحتمال الموهوم الاطمئنان بعدم المعلوم بالإجمال فيما يرتكبه فلازمه جواز الارتكاب مادام الاطمئنان والوثوق بأن المعلوم بالإجمال في سائر الأطراف، لا عدم تنجيز العلم الإجمالي في شيء من الأطراف كما هو ظاهر كلامهم بعدم الاعتبار بالعلم الإجمالي مع كون الشبهة غير محصورة.

ويمكن أن يكون مراده ﷺ مما ذكره، ما ذكرناه في بحث الفقه في مسألة العلم بالنجاسة في الشبهة غير المحصورة من أن المراد من العلم هو الذي يغفل عنه عامة

. . . .

الناس ولا يرونه علماً مع كونه في الحقيقة علماً، وذكرنا عدم اختصاص ذلك بالعلم الإجمالي، بل يجري في التفصيلي أيضاً، ومثلنا بالبيضة أو الدجاجة التي يشتريها أ يتملكها بغير الشراء، حيث إن جريان اليد العادية في طول سابق الزمان على أصولهما أمر قطعي، ولكن لا يعتنى به فتدبر.

ثم إن الثمرة بين ما ذكره المحقق النائيني في وجه عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة غير المحصورة، وما ذكره الشيخ ﷺ في وجه عدم تنجيز العلم الإجمالي بناءً على ما فسروا كلامه به يظهر فيما لو كان الشك في الشيء بنفسه مورداً للاحتياط، كما لو اشتبه مائع مضاف بين أطراف كثيرة من الآنية التي فيها ماء فيكتفى بالوضوء بواحد منها، بناءً على الوجه الذي ذكره الشيخ لكون المختار للوضوء ماءً، فإن احتمال كونه غير ماء موهوم، بخلاف ما ذكره النائيني ﷺ فإنه يجب تكرار الوضوء بما في الآخر لإحراز التوضؤ بالماء.

وبتعبير آخر لا يكون الشك في كل من الأطراف كالعدم، ولكن العجب منه ﷺ حيث التزم بكفاية الوضوء الواحد، وعلله بأن المضاف المزبور لكثرة أطرافه بحكم التالف، والوجه في العجب أنه إن كان المراد بالتلف الاستهلاك وارتفاع الموضوع بأن يكون كثرة الأطراف موجباً لانتفاء المضاف فهو غير تام صغرىً وكبرىً، أما الصغرى فإنه يلزم على الاستهلاك لوكان درهم واحد من الدراهم الكثيرة ملك الغير أن يحكم بكل الدراهم أنها ملك لمن كان له سائر الدراهم، وأما الكبرى فقد ذكرنا في بحث المطهرات أن الاستهلاك لا يوجب انتفاء الموضوع وجواز شرب الماء الكثير الواقع فيه البول أو غيره من النجاسة، لما دل على اعتصام الماء وجواز شربه واستعماله في الوضوء، فهذا من التبعية لحكم الماء الطاهر، ولذا يقتصر على مورد قيام الدليل على

. . . .

التبعية.

وقد يستدل على عدم اعتبار العلم في الشبهة غير المحصورة بالإجماع، ولا يخفى ما فيه فإن هذه المسألة لم يتعرض لها القدماء من أصحابنا، فكيف يمكن دعوى الإجماع على حكمها، وعلى تقديره فلا يمكن إثبات الإجماع التعبدي لاحتمال كون مدركهم أحد الوجوه المتقدمة، كما يستدل على عدم اعتبار العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة ببعض الروايات، كرواية أبي الجارود، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة؟ فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إني لأعترض السوق، فأشتري بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان»[1] ولا يخفى ما فيه، فإنه يجوز ارتكاب الماخوذ في أمثال ذلك لا لكون الشبهة غير محصورة، بل لأنه مع عدم العلم بحرمة المأخوذ بعينه تجري فيه أصالة الطهارة أو الحلية، ويحكم بكونه مذكى ليد المسلم؛ لأنّ غير المأخوذ محرم عليه قطعاً، فإنه إما ملك للغير أو حرام، كما ذكرنا ذلك في بحث جوائز السلطان. نعم إذا علم الحرام في المأخوذ ولو تدريجياً جرى عليه حكم الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

بقي في المقام أمر، وهو أنه ذكر بعض أنّ كثرة أطراف الشبهة توجب كون الشبهة غير محصورة فيما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال كثيراً، وأما مع كثرة المعلوم بالإجمال كما إذا علم أن ثلث الأواني المنتشرة في البلد بأنها نجسة فيجري عليها

١) وسائل الشيعة ٢٥:١١٩، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٥.

نعم ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتناب كلها أو ارتكابه، أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً فعلاً، وليس بموجبة لذلك في غيره، كما أن نفسها ربما يكون موجبة لذلك ولو كانت قليلة في مورد آخر، فلابد من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثرة أطرافه وملاحظة أنه مع أيّة مرتبة من كثرتها كما لا يخفى.

ولو شك في عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، وإلّا فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعليّ، هذا هو حقّ القول في المقام، وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجزاف.

الرابع: أنه إنما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها، وإن كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكمه واقعاً[١].

حكم الشبهة المحصورة، ويسمى هذا بشبهة الكثير في الكثير، والصحيح ملاحظة الموجب لتنجز العلم الإجمالي وجوداً وعدماً، فإنه في مثل جوائز السلطان لا يضر العلم بكثرة الحرام بخلاف ما إذا علم المكلف بكثرة الحرام فيما يبتلي بجميع الأطراف ولو في طول الزمان.

في ملاقي بعض أطراف العلم

[١] لا ينبغي التأمل في أن العلم الإجمالي بالموضوع بين طرفين أو اكثر يوجب تنجز التكليف المترتب عليه بسقوط الأصول النافية في الأطراف فيما كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع له، أو كان في البين ما يحرز به تمام الموضوع، وأما إذا كان جزء الموضوع أو قيده فقط فلا يكون العلم الإجمالي به موجباً للتنجز ولا تساقط

. . . .

الأصول النافية، كما إذا علم المكلف في جسدين أحدهما جسد إنسان ميت لم يغسل والآخر جسد حيوان ميتة، فإن الملاقي لأحدهما وإن يكن نجساً إذا كان مع الرطوبة المسرية، إلّا أن المكلف إذا مس أحدهما لا يوجب ذلك غسل مس الميت؛ لأنه بالملاقاة المزبورة وإن تحرز النجاسة، إلّا أنه لا يحرز بها تمام الموضوع لوجوب غسل مس الميت، بل مقتضى الأصل أنه لم يمس ميت الإنسان، وهذا بخلاف ما إذا كان العلم الإجمالي بموضوع مساوقاً لإحراز حصول الموضوع لحكم آخر أيضاً، كما إذا علم إجمالاً بطهارة أحد شيئين كانا في السابق متنجسين، فإنه إذا فرض ملاقاة طاهر لأحدهما مع الرطوبة يحكم بنجاسة الطاهر؛ لأنه مع العلم بالملاقاة يحرز تمام الموضوع لتنجس الطاهر، فإنه لاقى شيئاً محكوماً بالنجاسة مع الرطوبة والملاقاة معها أمر وجداني، وكون الملاقى بالفتح نجساً بالاستصحاب، وهذا بحسب الكبرى واضح.

جريان الأصل النافي بالإضافة إلى تكليف لم يتم موضوعه بضم الوجدان إلى الأصل

وإنما وقع الخلاف في بعض الموارد في أنها الصغرى للكبرى المذكورة، وأنّه بالعلم الإجمالي يحرز تمام الموضوع أم لا، كما إذا علم المكلف بأن إحدى العينين في يده غصب فلا يجوز له التصرف فيها، وإذا كان لأحدهما نماء منفصل بعد ذلك ولم يكن تناول النماء بالتصرف في أحدهما كتناول بيضة الدجاجة، فهل يجب عليه الاجتناب عن ذلك النماء أيضاً ويحكم بضمان النماء أيضاً، أم لا يجب الاجتناب عن النماء ولا يحكم بضمانه.

فقد يقال كما عن المحقق النائيني ﷺ بلزوم الاجتناب عن النماء، ودخوله في الضمان كالعين المتبوعة له، وذكر في وجهه أن وضع اليد على عين عدواناً وضع لها

. . . .

على منافعها ونماءاتها، ولذا لو استلم ثالث العين من الغاصب وحصل نماؤها بيده كان لمالكها الرجوع إلى كل منهما على قرار تعاقب الأيدي على مال الغير، فأصالة عدم الضمان من ناحية العين التي لها نماء قد سقطت بالمعارضة مع أصالة عدم الضمان بالإضافة إلى العين التي لم يتجدد لها نماء، هذا بالإضافة إلى الوضع، وأما التكليف فلمبغوضية التصرف في النماء كالتصرف في نفس العين المتبوعة.

أقول لا يخفى ما فيه، فإن النماء المتجدد مال آخر، ولو كانت العين للغير يكون التصرف في النماء المفروض محرّماً آخر غير التصرف في العين، ولا تكون حرمة التصرف فيه عند وضع اليد على نفس العين، بل عند حدوثه ولو في يد شخص ثالث، كما أن وضع اليد عليها عدواناً يوجب ضمان نمائها أيضاً عند حصوله، فإنه مادام لم يردها على مالكها فما يفوت من منافعها ونماءاتها عن مالكها يدخل في الضمان أيضاً، فيكون على العين المملوكة للغير عدواناً استيلاء على نمائها المتجدد عند تجدده ولو في يد ثالث، كما هو مقتضى السيرة العقلائية في موارد ضمان اليد، وعلى ذلك فحرمة التصرف والضمان في النماء عند تجدده على تقدير كون النماء ملك الغير ولو بتبع العين، ومقتضى الاستصحاب عدم كون النماء عند حصوله ملكاً للغير لتتعلق به الحرمة والضمان في النماء، ولا يحتاج في جواز إثبات جواز التصرف في النماء وعدم الضمان فيه إلى إحراز كونه ملكاً لنفسه، كما يظهر عن الشيخ الأنصاري ﷺ، حيث استظهر عدم جواز التصرف، ولزوم الاحتياط في المال المشتبه من قوله ﷺ على المروي «لا يحل مال إلّا من وجه أحله اللّه»[1] والوجه في عدم

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٦، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨

. . . .

الحاجة أن الرواية مع إرسالها لا تجري في الفرض، فإن استصحاب عدم كون النماء للغير أو أصالة الحلية فيه إحراز لما أحله الله، ولا مجال لدعوى معارضة أصالة عدم كون النماء ملك الغير بأصالة عدم كونه له، وذلك فإن الموضوع للحرمة والضمان مال الغير ونفيه كاف في ثبوت الجواز ولا أثر لأصالة عدم كونه ملك نفسه بالاضافة إلى حرمة التصرف فيه، والضمان حيث لا يثبت كونه ملك الغير، وعلى تقدير المعارضة أو عدم الجريان تصل النوبة إلى أصالة البراءة عن الحرمة والضمان.

وقد يقال: هذا فيما إذا لم تكن الأطراف مسبوقة بملك الغير، كما لو اصطاد كل من اثنين صيداً فغصب أحدهما من الآخر، ثم اشتبه المغصوب بغيره وحصل لأحدهما نماء فإنه لا اشكال في الفرض على ما تقدم، وأما إذا كانت مسبوقة بملك الغير كما إذا اشترى شجرة وغصب الاخرى، واشتبهتا وحصل لاحدهما نماء فانه يجب في الفرض الاجتناب والتصرف في النماء يضمنه، فإن الاستصحاب في عدم كون الشجرة التي منها النماء، مقتضاه كون الثمرة ملك الغير، ولا مجال لدعوى المعارضة بينه وبين الاستصحاب في بقاء الشجرة الأخرى على ملك الغير، والوجه في عدم المجال ما تقدم من أن الأصول المثبتة للتكليف تجرى في أطراف العلم، ومجرد العلم الإجمالي بالانتقاض لا يوجب المعارضة بينها كما هو الحال في تعارض الطرق والأمارات.

أقول: في التفصيل المزبور تأمل، وذلك فإن عدم المعارضة في الأُصول المثبتة يختص بموارد يتعين فيها العمل بتلك الأُصول، وأما مع العلم بعدم لزومه شرعاً ولو بحسب الظاهر كالعلم الإجمالي بكون أحد المالين للغير فالمعارضة بحالها، وعليه فلا بأس بالرجوع في النماء إلى الأصل النافي من غير فرق بين كون الأطراف مسبوقة

. . . .

بملك الغير أم لا.

ومما ذكرنا يظهر الحال في ملاقي بعض أطراف العلم بالنجاسة، فإن خطاب النهي عن شرب المتنجس أو أكله كسائر الخطابات انحلالية، ولو كان الملاقى (بالفتح) نجساً في الواقع يحدث بملاقاته فرد آخر من المتنجس محكوم بحرمة مستقلة وضعاً أو تكليفاً، وبما أن حدوث فرد آخر بالملاقاة غير معلوم، فيجري الاستصحاب، وأصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) بلا معارض.

وقد يقال: المستفاد من بعض الروايات أن الإجتناب عن الملاقي (بالكسر) بعينه مقتضى وجوب الإجتناب عن ملاقيه (بالفتح) لا أنه حكم آخر يثبت لفرد آخر، كما فيما رواه في الكافي عن أبي جعفر عليه السلام قال: أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام «لا تأكله فقال له الرجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخففت بدينك إن اللّه حرم الميتة من كل شيء»[1]، ووجه الاستفادة أن السائل لم يرد أكل الفأرة، بل أراد أكل السمن أو الزيت الملاقى لها، فيستفاد من الجواب أن تحريم الميتة يدخل في الاجتناب عن السمن أو الزيت المزبورين في السؤال.

ولكن لا يخفى، أن المراد من التحريم في الرواية الحكم بالنجاسة وكونها منجّسة لا الحرمة التكليفية، بأن يكون مقتضى تحريم الشيء تكليفاً الإجتناب عن ملاقيه، ولذا لا بأس بأكل ملاقي الميتة من غير ذي النفس أضف إلى ذلك ضعف

---

١) وسائل الشيعة ١:٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

. . . .

الرواية سنداً.

والحاصل نجاسة الملاقي (بالكسر) غير نجاسة الملاقى (بالفتح)، وكل منهما محكوم بحكم مستقل، غاية الأمر إذا أحرز نجاسة أحد الشيئين إجمالاً، ثم لاقى أحدهما شيئاً ثالثاً، يحكم بطهارة ذلك الثالث للشك في حدوث فرد آخر والأصل عدمه.

لا يقال: بعد الملاقاة يعلم إجمالاً إما بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو نجاسة الطرف الآخر، فهذا علم إجمالي ثان يكون منجزاً لنجاسة الملاقي على تقديرها.

فإنه يقال: حيث إنّ الأصل النافي قد سقط في الطرف الآخر عند حصول العلم الإجمالي الأول، فلا مانع عن الرجوع إلى الأصل النافي في الملاقي، نعم إذا كان للطرف الآخر أصل طولي لم يسقط من الأول كما إذا علم إجمالاً بنجاسة ثوب أو ماء ثم وقع الثوب في إناء ثالث يجب الإجتناب عن الإناء الثالث؛ لأنّ أصالة الطهارة والحلية فيها تسقطان بالمعارضة مع أصالة الحلية في الماء الذي كان طرفاً للعلم الإجمالي الأول على ما تقدم بيان ذلك سابقاً، وأما ما أجاب به الشيخ ﷺ عن شبهة العلم الإجمالي الثاني بعد العلم بالملاقاة، بأن العلم الثاني لا يمنع من جريان الأصل في الملاقي (بالكسر) لكون الشك في الملاقي ناشئاً من الشك في نجاسة الملاقى (بالفتح) فيكون الأصل الجاري في الملاقي (بالكسر) في طول الأصل الجاري في الملاقى (بالفتح) لأنّ الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي ولو جرت أصالة الطهارة في الملاقى لما كان لها مورد في ناحية الملاقي (بالكسر)، وبعد سقوط الأصل في الملاقى (بالفتح) للمعارضة بينه وبين الأصل في الطرف الآخر تصل النوبة إلى جريان الأصل في الملاقي (بالكسر) بلا معارض، فقد تقدم أن مجرد كون

ومنه ينقدح الحال في مسألة ملاقاة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال، وأنه تارة يجب الإجتناب عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت الملاقاة بعد العلم اجمالاً بالنجس بينها[١].

الأصل طولياً في أحد الأطراف لا يوجب خروجه من أطراف المعارضة، حيث ذكرنا أن الطولية إنما هي في فرض جريان الأصل الحاكم، وأما مع عدم جريانه يكون الأصل في الطرف الآخر معارضاً مع الأصل الطولي أيضاً، وقد أورد على الشيخ ﷺ بأن الساقط في الملاقى (بالفتح) وطرفه الآخر هو أصالة الطهارة لكون أصالة الطهارة فيه حاكماً على أصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر)، ولكن أصالة الحلية في ناحيته غير حاكمه، فأصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) تتعارض مع أصالة الحلية في الطرف الآخر الذي هو طرف للملاقي، وهذا هو المعروف بالشبهة الحيدرية، والصحيح في الجواب ما ذكرنا من أنه لا تجرى أصالة الطهارة في الملاقي إلّا بعد فعلية الملاقاة وإحرازها، وقبل ذلك قد سقطت كل من أصالة الطهارة والحلية في ناحية الملاقى (بالفتح) وطرفه، فإنه لم يكن في ذلك الزمان ملاقاة وإحرازها ليكون الشك في طهارة الملاقي أو حليته من أطراف الأصول المتعارضة، وعليه فلا أساس صحيح للشبهة الحيدرية.

[١] ذكر ﷺ لملاقي بعض الأطراف فروضاً ثلاثة، وأنه يجب الاجتناب في الفرض الأول عن الملاقى (بالفتح) وطرفه دون الملاقي (بالكسر) وهذا يكون فيما إذا كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بوجود النجس بين الأطراف، وذكر في الفرض الثاني لزوم الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) والطرف الآخر دون الملاقى (بالفتح) وهذا يكون في صورتين، إحداهما: ما إذا علم أولاً بنجاسة الملاقي (بالكسر) والطرف الآخر أولاً، ثم علم بالملاقاة وأنه كان قبلها إما الملاقى (بالفتح) نجساً أو

فإنه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً، ولو لم يجتنب عما يلاقيه، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس، قد شك في وجوده، كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر.

الطرف الآخر، فإن حال الملاقى (بالفتح) في هذا الفرض كحال الملاقي (بالكسر) في الفرض الأول من عدم كون الأصل الجاري فيه من أطراف المعارضة، وثانيتهما: ما إذا علم الملاقاة أولاً، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر، ولكن كان عند حدوث العلم الإجمالي الملاقى (بالفتح) خارجاً عن محل الابتلاء وصار مبتلى به بعد حصول العلم.

أقول: ما ذكر في الأولى من الصورتين إنما يصح فيما إذا علم أولاً بوقوع النجاسة إما في الملاقي (بالكسر) أو الطرف الآخر، ثم حصل العلم بالملاقاة، وأن نجساً آخر كان واقعاً في الملاقى (بالفتح) أو الطرف الآخر، وأما إذا علم فعلاً أن منشأ نجاسة الملاقي بالكسر على تقديرها هي الملاقاة السابقة لكانت أصالة الطهارة في الملاقى (بالفتح) مثبتة لطهارة الملاقي فعلاً، وعلى ذلك فاللازم الاجتناب عن الطرف الآخر فقط فيكون هذا فرضاً رابعاً زائداً على الفروض الثلاثة، ولا يقاس المقام بما إذا علم بنجاسة أحد شيئين ثم علم بأن النجس أحدهما أو الشيء الثالث، حيث يجب في ذلك الاجتناب عن الجميع لا خصوص أحد الشيئين الأولين، بدعوى أن جريان الأصل النافي في الشيء الثالث بلا معارض، والوجه في عدم صحة القياس أنه في مثل ذلك يعلم ثانياً خطأ الأول وبطلانه من أصله، فيكون الشك في كل من الأطراف بعد العلم الثاني شكاً جديداً فتسقط الأصول النافية فيها بالمعارضة، وبالنتيجة يجب الاجتناب عن الجميع، وهذا بخلاف المفروض في المقام فإنه لا يعلم الخطأ في العلم الإجمالي الأول، بل يحصل علم إجمالي ثان غاية

ومنه ظهر أنه لا مجال لتوهم أن قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً، ضرورة أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه، لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل.

وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه، فيما لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسة شيء آخر ثم حدث (العلم بـ) الملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى أو ذاك

الأمر لا يكون التكليف في أحد طرفيه على تقديره تكليفاً فعلياً منجزاً بهذا العلم الإجمالي الثاني.

وأما المثال الثاني: فهو ما إذا علم بملاقاة شيء كالثوب لمائع ثم علم بنجاسة ذلك المائع أو شيء آخر، ولكن كان المائع الملاقى (بالفتح) خارجاً عن الابتلاء حين حصول العلم الإجمالي بالنجاسة وصار داخلاً في الابتلاء بعد ذلك، فإنه عند حصول العلم الإجمالي بالنجاسة تسقط أصالة الطهارة في كل من الملاقي (بالكسر) أو الشيء الآخر بالمعارضة، وبعد دخول الملاقى (بالفتح) في الابتلاء تجري فيه أصالة الطهارة بلا معارض، ولكن لا يخفى ما فيه فإن جريان أصالة الطهارة في الملاقى بالفتح عند العلم بنجاسته أو نجاسة شيء آخر لا يتوقف على بقائه حين حصول العلم أو دخوله في محل الابتلاء بنفسه، فإن لطهارته ولو مع فقده قبل أن يخرج عن محل الابتلاء أثراً شرعياً وهو طهارة ملاقيه فعلاً، فالعلم الإجمالي بنجاسته أو الشيء الآخر يوجب سقوط أصالة الطهارة في كل منه وما لاقاه، والطرف الآخر، فيدخل هذا في القسم الثالث الذي أشار إليه بقوله: «وثالثة: يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم الملاقاة، ضرورة أنه حينئذ نعلم إجمالاً إما بنجاسة الملاقي والملاقى أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين وهو الواحد أو الاثنان».

الشيء أيضاً، فإن حال الملاقي في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي، وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً، لا إجمالاً ولا تفصيلاً، وكذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي، ولكن كان الملاقى خارجاً عن محل الإبتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده.

ثم لا يخفى أنه كما لا تجرى الأصول النافية في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف أو حصول الموضوع له بينها لما ذكرنا من أن العلم الإجمالي بأحدهما فرض وصول التكليف فيكون الترخيص فيها ترخيصاً قطعياً في التكليف الواصل وهو قبيح من المولى الحكيم، وعبّرنا عن ذلك بالمضادة بين التكليف الواصل والترخيص في الأطراف من جهة المنتهى والغرض من التكليف، كذلك لا تجرى الأصول النافية في أطراف الطريق الإجمالي القائم بالتكليف أو الموضوع بينها، كما إذا قامت البينة بوقوع نجس في أحد إناءين ونحتمل خطئها وعدم أصابة النجس لشيء منهما، فإنه لا مجال في مثل الفرض لتوهم وقوع المعارضة بين مادل على اعتبار ذلك الطريق وبين خطابات الأصول النافية في كل من الإناءين، والوجه في عدم المجال هو أن مقتضى إطلاق اعتبار الطريق العلم بنجاسة أحدهما، فالنجاسة على تقديرها تكون واصلة فلا يمكن مع وصولها الترخيص في الأطراف.

وبتعبير آخر إطلاق اعتبار الطريق يثبت القرينة العقلية على تقييد اعتبار خطاب الأصول النافية في أطرافه لعدم شمول خطاب الأصل النافي لكلا الإناءين؛ لأنّ نجاسة أحدهما معلومة وشموله للآخر منهما غير معقول للعلم بطهارة الآخر واقعاً، وإن أُريد المعين فالحكم بطهارة المعين منهما ترجيح بلا مرجح على قرار ما تقدم.

وعلى الجملة: لا فرق بين العلم الإجمالي الوجداني وبين الطريق المعتبر القائم

وثالثة يجب الإجتناب عنهما، فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة، ضرورة أنه حينئذ نعلم إجمالاً: إما بنجاسة الملاقي والملاقى أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالإجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد أو الإثنان.

المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين.

والحق أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف بينهما أيضاً يوجب الاحتياط عقلاً [١] بإتيان الأكثر، لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلاً.

بالتكليف بين الأطراف غاية الأمر تكون القرينة على تقييد خطاب الأصل النافي في الأول نفس العلم الإجمالي، وفي الطريق المعتبر بملاحظة اعتباره، حيث إن معنى اعتباره كونه علماً بالتكليف، نعم لتوهم المعارضة وجه بناء على أن المجعول جعل المنجزية لها ولكنه مدفوع أيضاً، فإنه إذا لم يكن للأصل العملي مع الطريق التفصيلي مجال فلا يكون له المجال مع الطريق الإجمالي أيضاً كما يأتي في وجه تقديم الأمارات على الأصول.

وحاصله أن مفاد خطاب الأصل يدفع بدليل اعتبار الأمارة حتى لو قلنا بأن مفاد دليل اعتباره جعل المنجزية، وذلك فإن الجهل بالواقع غير مأخوذ في اعتبار الأمارة بل مدلولها جعل المنجزية لها، حيث ما أمكن جعل المنجزية ومع شمول الاعتبار للأمارة القائمة بين الأطراف لا يمكن للمولى الحكيم الترخيص في مخالفه التكليف الواصل منجزيته إلى المكلف.

في دوران متعلق التكليف بين الأقل والأكثر الإرتباطيين

[١] لا يخفى أن الشك فيما إذا تعلق بنفس التكليف يكون مجرى لأصالة البراءة بخلاف ما إذا علم التكليف، وكان الشك والتردد في متعلّقه، فإنه يكون مجرى

. . . .

لقاعدة الاشتغال، ويقال الكلام في الأقـل والأكـثر الارتـباطيين بـحث صـغروي وإن الشك فيهما يرجع إلى الشك في التكليف ليرجع إلى أصالة البـراءة، أو أن التـردد فـي متعلقه فقط فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال، ثم إن لدوران الأمر بـين الأقـل والأكـثر الارتباطيين صورتين.

الأولى: ماكان الشك في جزئية شيء للمأمور به بأن تردد التكليف الواحد ثبوتاً بين تعلّقه بمجموع أمور يكون لا بشرط بالإضافة إلى المشكوك، وبين تـعلقه بـذلك المجموع مع ذلك المشكوك.

والصورة الثانية: احتمال شرطية شـيء أو مـانعيته لمـتعلق التكـليف، بأن يـدور متعلق التكليف بين كونه مطلقاًبالإضافة إلى المشكوك أو مقيداً بوجوده أو عدمه مع العلم بأن نفس المشكوك لا يدخل في متعلق ذلك التكليف، **ويلحق بالصورة الثـانية**: دوران متعلق التكليف بين كونه جنساً أو نوعاً أو مردداً بين كونه نوعاً أو صنفاً.

وبتعبير آخر يكون متعلق التكليف مردداً بين كونه فعلاً عـاماً أو خـاصاً، ومـما ذكر يظهر أن دوران الوظيفة يوم الجمعة بين الظهر أو الجمعة أم دورانها بـين القـصر والتمام لا يدخل فـي مـباحث الأقـل والأكـثر، حـيث إن الأوليـن مـتباينان بـالعنوان والقصر والتمام متباينان بشرط لا وبشرط شيء، فتدخلان في دوران متعلق التكليف بين المتبايثين.

ويقع البحث أولاً **في الصـورة الأولى**: يـعني الشك فـي جـزئية شـيء لمـتعلق التكليف، **وقد يقال** مع العلم الإجمالي بتعلق الوجوب بالأقل أو الأكـثر الارتـباطيين لا انحلال في ناحية العلم في التكليف لا حقيقة ولا حكماً ولا عقلاً ولا شرعاً، فيجب الاحتياط بالاتيان بالأكثر كما **قد يقال** بانحلال العلم المزبور عقلاً وشرعاً فتجري في

. . . .

ناحية وجوب الأكثر البراءة العقلية والنقلية، كما يظهر ذلك من كلمات الشيخ الانصاري في الرسالة، وقد ذهب جمع منهم المحقق الخراساني والمحقق النائيني ﷺ إلى أنه لا انحلال في ناحية العلم بالتكليف حقيقة، ولكن مع ذلك لا يجب الاحتياط بالاتيان بالأكثر للانحلال الحكمي المستفاد من خطابات البراءة الشرعية، والكلام في جريان البراءة العقلية وعدمه، وقد وجّه الشيخ ﷺ الانحلال عقلاً بأن تعلق التكليف بالأقل وترتب العقاب على تركه محرز؛ لأنه إما واجب نفسياً أو غيرياً فلابد من الإتيان به، وأما تعلق التكليف بالجزء المشكوك وترتب العقاب على ترك الأكثر بتركه فهو غير معلوم، فيكون مجرى قبح العقاب بلا بيان كسائر موارد الشك في التكليف، وقد أورد الماتن على ما ذكره بوجهين، **الأول:** كون الانحلال بالنحو المذكور خلفاً، **والثاني:** استلزامه عدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه مستحيل، وذلك فإن تنجّز التكليف بالأقل ولزوم الاتيان به على كل تقدير يتوقف على تنجز التكليف الواقعي حتى ما لو كان متعلقاً بالأكثر لتوقف لزوم الاتيان بالمقدمة على تنجز التكليف بذيها، ففرض لزوم الاتيان بالأقل على كل تقدير فرض لتنجز التكليف الواقعي ولو كان متعلقاً بالأكثر، ولو كان لزوم الاتيان بالأقل على كل تقدير موجباً لعدم تنجز التكليف ولو كان بالأكثر لكان خلفاً بالإضافة إلى فرض تنجز التكليف على كل تقدير.

وأيضاً عدم تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر يستلزم عدم كون وجوب الأقل منجزاً على كل تقدير؛ لأنه لا يترتب على ترك المقدمة شيء فيما إذا جاز ترك ذيها، وعدم كون وجوب الأقل منجزاً على كل تقدير، يستلزم عدم الانحلال فيلزم من الانحلال عدمه، أي يلزم من عدم تنجز التكليف ولو كان متعلقاً بالأكثر عدم كون

. . . .

الأقل متيقناً في لزوم الإتيان به وعدم كونه متيقناً يستلزم عدم الانحلال، فالانحلال يستلزم عدمه.

أقول: لا يتم ما ذكره الشيخ ﷺ في المقام ولا ما ذكره الماتن في الايراد عليه، اما **الأول:** فلان الأجزاء في الواجب الارتباطي لا تكون واجبة بالوجوب الغيري **ليقال** بأن الأقل متعلق للوجوب نفسياً أو غيرياً، فإن المقدمية بين الجزء والكل غير واردة على ما تقرر في بحث مقدمة الواجب، بل الجزء يتعلق به الوجوب النفسي في ضمن تعلقه بسائر الأجزاء، فالغيرية والنفسية تستلزم عدم الانحلال؛ لأنه يعتبر في الانحلال أن يكون المنحل إليه أي المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم بالإجمال ومع عدمه يبقى العلم الإجمالي بحاله.

وأما ما ذكره الماتن ﷺ من توقف الانحلال على تنجز التكليف الواقعي على كل تقدير فغير تام، فإن الانحلال إلى العلم التفصيلي للعلم بتعلق الوجوب النفسي بالأقل لا محالة، حيث إن الوجوب لو كان متعلقاً بالأكثر لكان الأقل أيضاً متعلقاً بذلك الوجوب في ضمن تعلقه بالأكثر، وإذا أحرز تعلق الوجوب المعلوم بالإجمال بالأقل فيستحق المكلف العقاب في فرضين يقيناً، **الأول:** ما إذا تعلق الوجوب بالأقل خاصة وترك المكلف الاتيان بالأقل، **والثاني:** أن يتعلق الوجوب النفسي بالأكثر وكان مخالفته بترك الأقل، وأما إذا تعلق بالأكثر وخالفه بترك الجزء المشكوك فالاستحقاق غير محرز.

وبتعبير آخر يمتاز كل واحد من سائر الأجزاء عن الجزء المشكوك، فإن المكلف يستحق العقاب بمخالفة التكليف بترك كل من سائر الأجزاء، بخلاف ترك الجزء المشكوك فيه، فإن تعلق الوجوب النفسي ولو ضمنياً غير محرز، كما أن

. . . .

الاستحقاق على فرض تركه غير محرز ولم يتم له بيان، والحاصل لا يتوقف الانحلال على ما ذكره، بل على كون الأقل متعلق الوجوب لا محالة، وعدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر بترك الجزء المشكوك من أثر الانحلال والتكليف النفسي وإن يكن واحداً حقيقة إلّا أن له في ناحية متعلقه سعة، ودخول الأقل وأخذه في متعلق الوجوب محرز، ولكن أخذ المشكوك ليتعلق به الوجوب غير معلوم، وهذا التبعيض في ناحية المتعلق يستدعي في التكليف الواحد التبعيض في تنجزه ولا محذور فيه.

وبتعبير آخر التبعض في التكليف الواحد مع كون متعلقه متعدداً بحسب تنجزه لا محذور فيه عقلاً ولا يستلزم خلفاً، ولا عدم الانحلال، حيث إن التبعّض بحسب التنجز غير التبعّض بحسب الثبوت والسقوط واقعاً.

لا يقال: لا مجال في المقام للرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان في ناحية تعلق الوجوب بالأكثر ولا يدفع احتمال العقاب على مخالفته من جهة ترك الجزء المشكوك، بل المرجع قاعدة الاشتغال؛ لأنّ التكليف تعلقه بالأقل محرز سواء كان نفسياً أو ضمنياً فيكون منجزاً، ولابد من إحراز سقوطه سواء كان نفسياً أو ضمنياً وإذا ترك المكلف الجزء المشكوك واقتصر على الأقل يحتمل أن لا يسقط التكليف المتعلق بالأقل لكونه متعلقاً بالأكثر ثبوتاً، حيث إن التكليف الضمني لا يسقط إلّا مع الاتيان بتمام الواجب، والشك في سقوط التكليف المعلوم مورد لقاعدة الاشتغال، **فإنه يقال:** إحراز سقوط التكليف سقوطاً واقعياً غير لازم في حكم العقل، بل اللازم في حكمه أن لا يحتمل العقاب، فإن العلم بمخالفة التكليف المحرز المعلوم إجمالاً بترك الأقل بيان بالإضافة إلى وجوبه، وأما إحراز سقوطه الواقعي مع فرض تبعض

وتوهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدواً ـ ضرورة لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعاً، أو لغيره كذلك أو عقلاً، ومعه

التكليف في تنجزه فغير لازم في حكم العقل، **لا يقال:** لو كان التكليف متعلقاً بالأكثر بحسب الواقع فلا يكون الإتيان بالأقل من الإتيان بمتعلق الأمر الضمني، فإن الإتيان بمتعلقه يكون في ضمن الإتيان بمتعلق الأمر النفسي كما هو مقتضى الارتباطية في التكليف، **فإنه يقال** هذا أي الانحصار على صورة الإتيان بالكل مبني على عدم إمكان تبعض التكليف الواحد في التنجز وتعين إحراز سقوطه ثبوتاً لأجل أن التكليف الواحد بحسب الواقع لا يقبل التبعض في الثبوت والسقوط.

لا يقال: لا يوجد في الخارج الأقل لا بشرط الذي هو أحد طرفي العلم الاجمالي في المقام، بل ما يؤتى به خارجاً إما بشرط لا بحسب الخارج أو بشرط شيء بحسبه، نعم مايوجد خارجاً (بشرط لا) ربما يمكن تبديله بحسبه إلى بشرط الشيء المشكوك جزئيته، كما إذا أمر المولى بالاتيان بمجموع عدة أمور يحصل بها غرض واحد، ويشك في دخل شيء معها في حصول ذلك الغرض الموجب لأمره بها، بحيث لو كان المشكوك دخيلاً يمكن تداركه ولو بالاتيان به بعد تحقق تلك الأمور خارجاً، ففي مثل هذا يمكن دعوى تنجز التكليف بالإضافة إلى الأقل، حيث إن تركه مخالفة للتكليف المعلوم إجمالاً يقيناً، وترتب العقاب على تركه محرز سواء كان وجوبه نفسياً أو ضمنياً، وأما إذا لم يمكن تبديل ما وقع خارجاً بشرط لا إلى بشرط شيء فلا يمكن دعوى أن المكلف قد أتى بالمعلوم إجمالاً، يعني بالأقل المردد كون وجوبه نفسياً أو ضمنياً، كما إذا شك في كون السورة جزءاً من الصلاة بعد قراءة الحمد وقبل الركوع، حيث إنه إذا صلى بلا سورة لا يمكن له دعوى أنه قد أتى بالأقل، حيث إن الأمر الضمني على تقدير وجوب الأكثر تعلق بالركوع بعد قراءة

لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر ـ فاسد قطعاً، لإستلزام الإنحلال المحال، بداهة توقف لزوم الأقل فعلاً إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً، ولو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلّا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً، مع أنه يلزم من وجوده عدمه، لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل

السورة وبالحمد قبل السورة، حيث إنّه في الواجبات الارتباطية كالصلاة يكون الاتيان بالجزء البعدي شرطاً في الجزء القبلي والقبلي شرطاً في الجزء البعدي، فلا يحرز حصول متعلق الطلب المحرز نفسياً أو ضمنياً، بل مقتضى قاعدة الاشتغال في ناحية الأمر المعلوم تعلقه بالأقل نفسياً أو ضمنياً هو الإتيان بالأكثر.

فإنه يقال: الوجوب المتعلق بالأقل على تقدير كونه ضمنياً فالأقل مشروط بالمشكوك ثبوتاً لا محالة، كما ذكر، إلّا أن عدم البيان لوجوب الأكثر المساوق لعدم البيان لاشتراط الأقل بالمشكوك موضوع لقبح العقاب على ترك الأكثر المساوق لقبحه على عدم رعاية الشرط في ناحية الأقل بلا فرق بين ما أمكن تبديل المأتي به خارجا بنحو بشرط لا، إلى بشرط شيء أم لا.

وعلى الجملة مع حكم العقل بقبح العقاب على مخالفة التكليف الواقعي لو كان متعلقاً بالأكثر وكانت مخالفته بترك المشكوك لم يبق مجال لقاعدة الاشتغال، فإن موضوعها احتمال العقاب، والفرق بين ما نحن فيه والمتباينين أن أحد طرفي العلم الإجمالي في المتباينين كان كالطرف الآخر في احتمال تعلق التكليف به من غير أن يكون في البين تعين لأحدهما بخصوصه، ولذا كان المتعين لرعاية التكليف المعلوم إجمالاً في كل منهما بخلاف العلم الإجمالي المزبور في المقام، فإن كون وجوب الأقل متيقناً يوجب أن لا تُجرى في ناحيته قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بخلاف احتمال وجوب الأكثر، فإن عدم جواز تركه بترك المشكوك مما لا سبيل للعقل إليه.

حال المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً، المستلزم لعدم الإنحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة، فإن وجوبه حينئذ يكون

فتحصل أن الانحلال في المقام حتى بحسب البراءة العقلية متحقق ولكنه حكمي لا حقيقي، بمعنى أن الوجوب المعلوم بالإجمال لا يخرج عن تردده عن كونه متعلقاً بالأقل أو الأكثر قد ظهر مما ذكرنا في تقريب البراءة العقلية بالإضافة إلى وجوب الأكثر يظهر أن التبعض في التنجز عقلاً لا يختص بموارد تردد الوجوب بين النفسي والضمني، بل يجري في مورد تردد الوجوب بين النفسي والغيري أيضاً، وحتى لو لم نقل بالوجوب الغيري الشرعي للمقدمة، كما إذا علم المكلف بتعلق نذره إما بصلاة ركعتين قبل الزوال أو الوضوء قبله، حيث إن ترتب العقاب على ترك الوضوء قبله أو مع تركه قبله محرز وجداناً، سواء كان المنذور قبل الزوال الوضوء أو الصلاة، فإن الصلاة قبله لا تكون بدون الوضوء وأما إذا توضأ قبله فلا يحرز ترتب استحقاق العقاب على تركها لعدم تمام البيان بالإضافة إلى وجوبها فتدبر.

في انحلال العلم الإجمالي عقلاً في موارد دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين

ثم إنه قد التزم العراقي ﷺ في دوران الأمر بين كون الواجب هو الأقل أو الأكثر، بأن شك في جزئية شيء لمتعلّق الأمر وعدمها بالانحلال الحقيقي، وقال في تقريبه ما حاصله، إن تعلق الوجوب وانبساطه على الأقل معلوم تفصيلاً، والشك في انبساط ذلك الوجوب على المشكوك وأن اللابشرطية أو بشرطية الشيء لم تؤخذ قيداً لمتعلق الوجوب، بل يتعلق الوجوب بذات الأقل أو ذات الأكثر، حيث إن المولى عندما لاحظ متعلق وجوبه بلحاظ الغرض الكامن فيه يرى تارة دخالة شيء في

معلوماً له، وإنما كان الترديد لإحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين، أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل، فالعقل في مثله وإن استقل بالبراءة بلا كلام، إلّا أنه خارج عما هو محل النقض والإبرام في المقام.

متعلقه كدخالة غيره من الأجزاء، فينشأ الوجوب الواحد بحيث ينبسط على الجميع فيعبر عن ذلك بأن المتعلق بالإضافة إلى ذلك الشيء بشرط شيء، وأُخرىٰ عدم دخالته فيه بلحاظ حصول الغرض بدونه فينشأ الوجوب بذات الأقل ولا ينبسط الوجوب المنشأ لذلك الشيء، ويعبر عن ذلك بلا بشرطية المتعلّق، وعلى ذلك فجعل الوجوب الواحد وانبساطه على الأقل معلوم تفصيلاً، وانبساطه على ذلك الشيء غير معلوم لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان في ناحية تعلقه بالمشكوك.

أقول: انبساط الوجوب المنشأ على ذات الأقل وإن كان محرزاً في الجملة أي في الموارد التي لا يلاحظ الترتيب الخاص بين الأجزاء، إلّا أن الوجوب المنبسط على الأقل بما أنه دائر أمره بين الاستقلالية والضمنية فلا يحرز سقوط ذلك التكليف عن الأقل على تقدير جزئية المشكوك، فيبقى في البين دعوى أن الشك يرجع إلى سقوط ذلك الوجوب المنبسط على الأقل بالإتيان به، فلا يقاس المقام بدوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الاستقلاليين وينتهي الأمر إلى تقريب التبعض في التكليف في مرحلة التنجز لو كان متعلقاً بالأكثر وهذا انحلال حكمي لا حقيقي.

وأما في الموارد التي تعتبر الترتيب بين الأجزاء يكون الدخيل في حصول الغرض حصول الجزء بنحو خاص كما في أجزاء الصلاة، فذات الملحوظ في مقام إنشاء الوجوب يختلف فيكون المأخوذ في متعلّقه على تقدير جزئية السوره بعد الحمد الركوع الخاص، وهو الركوع بعد قراءة السورة وعلى تقدير عدم جزئيتها ذات

هذا مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلّا بالأكثر بناءً على ما ذهب إليه المشهور من العدلية[١] من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في

الركوع بعد الحمد وهكذا، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى أن تعلق الوجوب وانبساطه على ذات الأقل محرز تفصيلاً، وأن الانحلال حقيقي فلم يبق في البين مع عدم إمكان تبعض التكليف الواحد في الثبوت والسقوط إلّا دعوى التبعض في مقام التنجز، وهو انحلال حكمي؛ لأنّ العلم الإجمالي بالإضافة إلى التكليف المردد بين تعلقه بالأقل أو الأكثر بيان ولا يجرى معه قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالإضافة إلى تعلقه بالاقلّ، ولا بالإضافة إلى تعلقه بالأكثر من ناحية ترك الأقل، وأما بالإضافة إليه من ناحية جزئية المشكوك فلا منع من جريانها كما لا يخفى.

[١] وقد يستدل على لزوم الاحتياط عقلاً في دوران الأمر بين كون الواجب هو الأقل أو الأكثر في الارتباطيين وأنه لا مجرى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان في ناحية وجوب الأكثر بوجه آخر، وقد تعرض الشيخ ﷺ لهذا الوجه وأجاب عنه وحاصله أنه في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين يعلم الغرض الملزم في البين وتحصيل الغرض الملزم للشارع لازم عقلاً، ولذا تكون الواجبات الشرعية ألطافاً في الواجبات العقلية، والغرض اللازم استيفاؤه لا يحرز حصوله بالاتيان بالأقل فقط بل يكون بالاحتياط والاتيان بالأكثر.

وأجاب عن ذلك تارة بأن مسألة الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال عند الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين غير مبيّن على المشهور عند العدلية من وجود المصالح أو المفاسد في الواجبات أو المحرمات ليقال: إنّ استيفاءها والتحرز عن تلك المفاسد لازم عقلاً لكونهما من الغرض الملزم للشارع، بل تجري على القول الأشعري المنكر لهما، بل وتجري على غير المشهور عند العدلية من تحقق المصلحة في نفس الحكم

. . . .

والتكليف، وأخرى بأنه على تقدير المصالح والمفاسد في المتعلقات لم يحرز في المقام لزوم الاستيفاء، حيث يحتمل دخالة قصد الوجه في حصول الغرض بعد العلم باعتبار قصد التقرب والامتثال في حصوله، ولا يتمكن المكلف مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من قصد الوجه، فيبقى في البين الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال المنحل إلى وجوب الأقل على ما تقدم، حيث إن الخروج من عهدة التكليف المعلوم لازم عقلاً، وإن لم يكن في المتعلق غرض بحيث يلزم على المكلف استيفاؤه.

الاستدلال على لزوم الاحتياط بالاتيان بالأكثر للوجه العقلي

وقد صحح الماتن ﷺ الاستدلال العقلي المذكور للزوم الاحتياط بالإتيان بالأكثر، وقال: إن ما ذكره الشيخ ﷺ في الجواب عنه غير مفيد، فإن من التزم بالمصلحة الملزمة في الواجب وكونها غرضاً داعياً للشارع إلى إيجابه عليه أن يلتزم بالإتيان بالأكثر لاستيفاء الغرض، **وقول الأشعري** المنكر للمصلحة الملزمة لا يرفع عنه هذا الالتزام، وما ذكره من عدم ابتناء البراءة والاشتغال في المسألة على قول المشهور من العدلية لا يفيد من التزم بالمصالح والمفاسد في الواجبات والمحرمات، بل التزم بما عليه غير المشهور من العدلية من احتمال كون المصالح في نفس التكاليف فإن حصولها في المتعلق عنده محتمل، وأما ما ذكره ثانياً من احتمال دخالة قصد الوجه في حصول الامتثال المحصّل للغرض، ولا يتمكن المكلف في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من قصده فيدفعه أنه على تقدير اعتبار قصد الوجه يتمكن منه المكلف في نفس العمل، وإنما لا يتمكن من قصد التمييز في الجزء المشكوك جزئيته، وقصد الوجه والتمييز في خصوص كل جزء غير معتبر

المأمور به والمنهي عنه، وكون الواجبات الشرعية ألطافاً في الواجبات العقلية، وقد مرّ اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الأمر وسقوطه، فلا بد من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى.

عقلاً في صحة العمل، وإلّا لزم عدم إمكان الاحتياط في المقام، وإمكان الاحتياط فيه كالاحتياط في العلم الإجمالي في المتباينين واضح، فللمكلّف مع اعتبار قصد الوجه الإتيان بالأكثر فإنه مصداق للواجب أي متعلق الوجوب فيما دار أمر المشكوك بين كونه جزءاً واجباً أو جزءاً مستحباً المعبر عنه بجزء الفرد، نعم إذا كان أمره دائراً بين كونه جزءاً من المتعلق أو مقارناً خارجاً للمتعلق ينطبق متعلق الوجوب عليه بسائر أجزائه، هذا مع أن الكلام في البراءة والاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين يجري فيما كان الواجب توصلياً ولا مجال في التوصلي لاحتمال دخل قصد الوجه في العمل فضلاً عن أجزائه.

وذكر ﷺ في آخر كلامه في المقام أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في العبادات حتى في أجزائها بنحو ينافيه التردد لما يجب الامتثال حتى بالإتيان بالأقل لعدم إحراز الغرض فيه، وعدم إمكان تحصيله لو كان متعلقاً بالأكثر ولولم يعتبر قصد الوجه كذلك، بل اعتبر بنحو لا ينافيه التردد في بعض أجزائه لزم الإتيان بالأكثر للزوم إحراز حصول الغرض.

أقول: يرد على الماتن ﷺ أنه مع تردد الغرض والملاك في كونه في المتعلق أو نفس التكليف لم يمكن الالتزام بلزوم الاحتياط من ناحية العلم بالغرض، ووجهه ظاهر، فإنه إنما يلزم رعاية العلم بالغرض إذا كان الغرض مترتباً على فعل العبد بحيث يكون مطلوباً منه، ومع كون الغرض في نفس التكليف أو احتماله فلا يعلم المكلف باشتغال عهدته بالغرض ليلزم عليه إحراز رعايته وظاهر كلامه ﷺ لزوم رعايته حتى في هذا الفرض.

ولا وجه للتفصي عنه: تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدلية، وجريانها على ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرين لذلك، أو بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الأمر دون المأمور به.

وأخرى بأن حصول المصلحة واللطف في العبادات لا يكاد يكون إلّا بإتيانها

وما ذكره أخيراً من عدم لزوم الاتيان بالأقل مع اعتبار قصد الوجه والتمييز بحيث ينافيه التردد أيضاً لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنه ذكر في بحث الواجب التعبدي والتوصلي أن قصد الوجه والتمييز كقصد التقرب مما لا يمكن أخذه في متعلق التكليف، وإنما يتعلق التكليف بذات المتعلق، ولكن العقل حاكم بلزوم رعاية ما ذكر إذا احتمل دخالتها في حصول الامتثال والغرض من إيجاب ذلك المتعلق، وعليه ففي المقام بناءً على الانحلال تعلق الأمر النفسي بذات الأقل محرز، وإنما الشك في حصول الغرض بالإتيان بالأقل المحرز وجوبه على الفرض، والتردد في تعلق الوجوب وانبساطه على الجزء المشكوك فلا يمكن قصد التمييز والوجه في ذلك الجزء المشكوك لا في الأقل المحرز وجوبه يقيناً خصوصاً فيما إذا لم يكن الترتيب معتبراً بين الأجزاء على ما تقدم، وعلى الجملة يجب الإتيان بالأقل لاحتمال حصول الغرض المعلوم في البين به، وأجاب المحقق النائيني ﷺ عن الوجه العقلي بأن مجرد العلم بالغرض في متعلق التكليف لا يوجب لزوم رعايته، وذلك فإن الغرض المترتب على متعلق التكليف يكون تارة بمنزلة المعلول من علته بأن يكون المتعلق من العلة التامة له كما في ترتب زهوق الروح على فري الأوداج، وأخرىٰ يكون الإتيان بالمتعلق من قبيل المقدمة الإعدادية لحصول الغرض كما في ترتب نبات الزرع على حرث الأرض وإلقاء الحب فيها، وإذا كان الغرض من قبيل الأول لتعلق الوجوب يلزم على المكلف إحراز حصوله، بخلاف ما إذا كان من قبيل

على وجه الإمتثال، وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلاً ـ ليؤتى بها مع قصد الوجه ـ مجال، ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحة الداعية إلى الأمر، فلم يبق إلّا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به، فإنه واجب عقلاً وإن لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأساً، لتنجزه بالعلم به إجمالاً.

الثاني فإنه لا يجب على المكلف إلّا الإتيان بمتعلق التكليف، حيث إن الغرض خارج عن فعله فلا يطلب منه وإنما يطلب منه فعله، وفيما إذا لم يحرز أن الغرض من أي القسمين لا يثبت في حقه إلّا التكليف بالفعل، والحاصل أن مجرد العلم بالغرض في متعلق التكليف مع تردده بين القسمين لا يوجب القول بلزوم رعاية الاحتياط لإحراز حصول الغرض، حيث إن الغرض في القسم الأول مطلوب من المكلف، ولذا لا يفرق بين أمره بقطع الأوداج أو إزهاق روحه، بخلاف القسم الثاني فإنه لا يتعلق التكليف إلّا بنفس الفعل فإنه المقدور للمكلف، وترتب الغرض يحتاج إلى أمر أو أُمور خارجة عن اختياره فلا تطلب منه، بل لا يبعد أن يستفاد من تعلق الأمر في الخطاب بعنوان الفعل مع عدم معروفية الملاك بأن الملاك من قبيل الثاني.

وقد أورد بعض الأجلة ﷺ على ما ذكر، بأن متعلق الوجوب وإن يمكن كونه من قبيل المعدّ للغرض الأقصى للمولى، إلّا أن الغرض المطلوب من المكلف هو الغرض المترتب على فعله لا الغرض الأقصى، وفعله بالإضافة إلى الغرض المطلوب منه المعبر عنه بالغرض الأدنى مما يترتب على فعله يكون من قبيل ترتب المعلول على علّته، وإذا شك المكلف في ترتب الغرض الأدنى واحتمل عدم حصوله بالإتيان بالفعل لزمه الاحتياط بالإتيان بالأكثر لإحراز حصوله، فلا يمكن إبطال الوجه العقلي بتقسيم الغرض وترديده في موارد الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين بين ما لا يطلب عن المكلف لاحتمال كون فعله معدّاً للغرض لا علة وبين ما يطلب لكونه

وأما الزائد عليه لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته، فإن العقوبة عليه بلا بيان. وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة ـ على مذهب الأشعري ـ لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور، لإحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته ـ على هذا المذهب أيضاً ـ هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها ألطافاً، فافهم.

وحصول اللطف والمصلحة في العبادة، وإن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الإمتثال، إلّا أنه لا مجال لإحتمال اعتبار معرفة الأجزاء وإتيانها على وجهها، كيف؟ ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا كما في المتباينين، ولا يكاد يمكن مع اعتباره. هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به، هو وجه

علة له.

ثم ذكر أن الصحيح في الجواب عن الوجه العقلي المزبور ما حاصله أن الغرض المترتب على الفعل إذا كان معلوماً بعنوان الخاص بلا فرق بين كون الغرض الأقصى وكون الفعل علة تامة له وبين كونه أدنى، فاللازم على المكلف إحراز حصوله، وأما إذا لم يكن بعنوانه الخاص معلوماً واحرز وجوده بالبرهان ونحوه من غير أن يعرف المكلف عنوانه الخاص فلا حكم للعقل بلزوم خروج المكلف عن عهدته، بل اللازم عنده الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بالفعل مع إحرازه، فإن عدم حصول هذا الغرض مع عدم علم المكلف بعنوان الخاص غير مربوط بالمكلف، فالمسؤول هو المولى حيث يكون عليه أن يوصله بعنوانه إلى المكلف بحيث يكون عليه رعايته.

وتوضيح ذلك أنه لا ينبغي التأمل في أن تدارك غرض المولى ليس واجباً مولوياً آخر غير إيجاب الفعل الذي يعلم المكلف بوجوبه نفسياً ليكون المكلف

نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي، وإتيان الواجب مقترناً بوجهه غاية ووصفاً بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان، لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقل، فيتأتّى من المكلف معه قصد الوجه، واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر، إذا قصد وجوب المأتي على إجماله، بلا تمييز ماله دخل في الواجب من أجزائه، لا سيما إذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيته وجزءاً لفرده، حيث ينطبق الواجب على المأتي حينئذ بتمامه وكماله، لأن الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته.

مستحقاً لعقابين عند ترك الفعل، كما لا ينبغي التأمل في أن حكم العقل بلزوم رعاية غرض المولى ليس من الحكم العقلي المستقل نظير حكمه بقبح الظلم ليستتبع حكماً شرعياً مولوياً بقانون الملازمة لتكون النتيجة وجوب كل من الفعل واستيفاء الغرض وجوباً نفسياً، بل لزوم رعايه غرض المولى حكم العقل في مقام الامتثال، يعني إذا أمر المولى بفعل يحكم العقل بموافقته أو إطاعته بحيث يحصل الغرض الداعي له إلى إيجاب الفعل، وعلى ذلك نقول لا حكم للعقل بذلك في موارد عدم معلومية الغرض بعنوانه، بل على المولى أن يأمر بالفعل المحصل له ويوصل إلى عبده بيانه، وإذا علم المكلف الغرض بعنوان الخاص يكون العلم به وصولاً، وإن تعلق الإيجاب في خطابه بنفس الفعل فإن ذلك الإيجاب أما غيري أو إرشادي إلى إيجاب تدارك الغرض نظير أمر الوالد ولده بالذهاب إلى المكتب، فإنه إرشاد أو كناية إلى أمره بالتعلم أو أن الأمر بالذهاب غيري، وأما إذا لم يعلم الغرض بعنوانه بأن لم يدل عليه خطاب الأمر أو غيره فلا وجوب إلّا لمتعلق الأمر، ولا يرى العقل إلّا لزوم متابعته حيث إن المولى هو المسؤول عن إيصال غرضه إلى عبده بعنوانه فالوجه العقلي المزبور فاسد من أصله.

نعم، لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً، لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذاك الزائد جزء غايته، لا بتمامه بل بسائر أجزائه.

هذا مضافاً إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه، مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لابد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات، مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً، ولو بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض، وللزم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم. هذا بحسب حكم العقل.

أقول: قد ذكرنا في بحث الواجب النفسي والغيري أن العلم بالملاك وترتبه على الفعل لا يوجب كون وجوب الفعل غيرياً، فإن الدليل على كشف الملاك في الفعل المعلق به الوجوب حكمة المولى وعدم جعل التكليف على العباد عبثاً، وهذا لا يقتضي أن تكون المصلحة الملحوظة بالإضافة إلى الفعل من قبيل المعلول إلى علته بلا فرق بين كون تلك المصلحة الغرض الأعلى أو الأدنى، بل يمكن أن تكون من قبيل الحكمة التي قد تترتب على الفعل وقد لا تترتب أو تترتب على الفعل أولا تترتب على فعل كل واحد منهم، ويكون أمر الشارع الجميع بذلك الفعل لئلا يكون اختلاف بين المكلفين حتى فيما إذا علم تلك الحكمة بعنوانه كالأمر بغسل الجمعة لإزالة أرياح الآباط.

والحاصل مجرد العلم بعنوان الغرض والمصلحة لا يوجب كون وجوب الفعل إرشادياً أو غيرياً، بل يكون الفعل واجباً نفسيّاً، نعم في موارد كون الغرض بالإضافة إلى الفعل المتعلق به الوجوب بنحو المعلول على تقدير الإحراز فالأمر كما ذكر بعض الأجلّة.

وأما النقل فالظاهر أنّ عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئية ما شك في جزئيته[١].

---

[١] يقع الكلام في جريان البراءة الشرعية عند دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، **فيقال** بجريانها ولو لم يكن في البين الانحلال العقلي، لذا اختار الماتن ﷺ الانحلال الشرعي مع إنكاره انحلال العلم الإجمالي عقلاً، وذكر في وجهه ما تقريبه: أن العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر وإن لا ينحل عقلاً إلّا أنه لا يجب الاحتياط بالإتيان بالأكثر حيث إن عدم الانحلال إنما هو في ناحية العلم بالتكليف بأحدهما ثبوتاً، ولكن الانحلال شرعاً في ناحية الحكم الوضعي المجعول للأجزاء، فإنه يعلم بثبوت الجزئية لكل من أجزاء الأقل وهذا علم تفصيلي بالإضافة إلى ثبوت الجزئية للأقل، وأما ثبوت الجزئية للمشكوك غير معلوم فيكون مقتضى حديث الرفع رفعها؛ لأنّ الموضوع للرفع في الحديث ما لا يعلمون، وهو يعم جزئية الجزء المشكوك، فيتعين الواجب في الأقل بثبوت الجزئية لأجزاء الأقل وعدم ثبوتها للمشكوك.

ولا يتوهم أن الانحلال في الحكم الوضعي كان بحسب العقل أيضاً مع أنه ﷺ أنكر جريان البراءة العقلية رأساً، وذلك فإن العلم الإجمالي بوجوب الأقل بنحو اللابشرط أو بوجوبه بشرط المشكوك يعني وجوب الأكثر كان بياناً حتى فيما كان التكليف ثبوتاً متعلقاً بالاكثر بثبوت الجزئية للمشكوك، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان لم يكن لها مورد بخلاف البراءة الشرعية فإن الموضوع لها ليس عدم البيان، بل عدم العلم بالحكم تكليفاً أو وضعاً، والجهل المفروض في المقام وهو الجهل بجزئية المشكوك يعمها ما لا يعلمون فيحكم عليها بالرفع.

لا يقال: جزئية الجزء المشكوك أو المنسي ليست حكماً شرعياً مجعولاً، كما

. . . .

أنه ليست للجزئية أثر شرعي مجعول ولزوم الإعادة عند ارتفاع الجهل أو النسيان أثر عقلي لا للجزئية، بل لبقاء التكليف الواقعي بلا امتثال، وحديث الرفع لا يجري إلّا فيما كان المجهول بنفسه حكماً شرعياً أو كان له أثر شرعي، وأجاب ﷺ عن ذلك بأن الجزئية وإن لم تكن مجعولة شرعاً بنفسها، إلّا أنها تكون مجعولة شرعاً بتبع جعل منشأ انتزاعها وهو التكليف بالأكثر، وكونها مجعولاً شرعياً بهذا المقدار كافٍ في جريان البراءة الشرعية في ناحيتها، **لا يقال**: إنما يكون رفع المجعول بالتبع برفع منشأ انتزاعها، وإذا ارتفع التكليف بالأكثر فلا مثبت لثبوت التكليف بالأقل، بل يكون التكليف بالأقل ثبوتاً من المشكوك بدواً، وأجاب عن ذلك بأنه وإن يكون رفع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه إلّا أن التكليف بالأقل ثبوتاً لا يكون من المشكوك بدواً، فإن نسبة حديث الرفع بالإضافة إلى خطابات سائر الأجزاء بمنزلة الاستثناء، فإن إطلاق كل من تلك الخطابات مقتضاه بقاء الوارد فيه على جزئيته، سقط وجوب شيء آخر عن الجزئية بنسيانه أو الجهل به أم لم يسقط، فيكون هذا الإطلاق مثبتاً لوجوب الإتيان بالأقل.

أقول: لا يخفى ما في هذا الجواب، فإن ما دل على جزئية شيء للعمل، مقتضاه أن ذلك العمل لا يكون بدونه، وأما ذلك العمل متعلق الأمر فعلا أم لا فلا نظر له إلى ذلك، وعليه فاللازم إثبات الأمر الفعلي بالأقل أو غير المنسي فعلاً، ويؤخذ بإطلاق أدلة الجزئية، **فيقال**: إن مقتضاه بقاؤها على الجزئية في هذا الحال أيضاً، والمفروض عدم إحراز الأمر بأصل العمل بعد إحراز سقوط الأمر بالأكثر، وهذا فيما كان الرفع فيه رفعاً واقعياً كما في موردي النسيان والاضطرار، فإنه في مثل ذلك يكون رفع جزئية الشيء برفع الأمر النفسي عن مجموع الأجزاء لو قيل بعدم اعتبار

. . . .

الاستيعاب في النسيان والاضطرار لجميع الوقت، وذلك فإن الجزئية بنفسها غير قابلة للرفع الواقعي بنفسها، وبعد سقوط الأمر بالمجموع المشتمل للمنسي أو المضطر إلى تركه يحتاج إثبات الوجوب النفسي الاستقلالي لسائر الأجزاء إلى قيام دليل عليه، **ويقال** بأن الدليل على ثبوته إطلاق ما دل على جزئية كل من سائر الأجزاء، وهذا الجواب وإن كان غير تام كما أشرنا إليه، فإن مقتضى إطلاق أدلتها جزئية كل منها عند الأمر بالعمل المركب لا ثبوت الأمر بالمركب فعلاً، إلّا أن ما ذكر لا مورد له في موارد الرفع الظاهري كمورد الجهل بجزئية شيء، حيث إن الرفع الظاهري يقابله الوضع الظاهري والوضع الظاهري لجزئية المشكوك الأمر بالاحتياط عند الإتيان بالمركب فيكون رفعها عند الجهل بالجزئية عدم لزوم الاحتياط حتى على تقدير تعلق الأمر بالأكثر واقعاً والإتيان بسائر الأجزاء، يعني الأقل لعدم سقوط التكليف الواقعي حقيقة كان متعلقاً بالاقل أو الاكثر، بل العلم بكون الأقل متعلقاً للتكليف واقعاً إما استقلالا أو في ضمن الأمر بالأكثر منجز للتكليف الواقعي بالإضافة إلى غير الجزء المشكوك في جزئيته، بمعنى أنه لو كان متعلق التكليف في الواقع الأقل أو الأكثر فالمكلف معاقب على مخالفته من ناحية ترك الأقل، ومعذور لو كانت مخالفته من ناحية ترك الجزء المشكوك، والتبعض في تنجز التكليف الواقعي أمر معقول لا محذور فيه على ما مر في بيان الانحلال الحكمي العقلي.

في بيان جريان أصالة البراءة الشرعية في ناحية وجوب الأكثر

نعم، جريان أصالة البراءة في نفي الجزئية بأن يكون مفادها نفي الحكم الوضعي ظاهراً غير صحيح، وذلك لوجهين.

الأول: فإنه إما أن يلتزم بعدم جريان البراءة في نفس التكليف المتعلق بالأكثر؛

. . . .

لأنها تعارض بأصالة البراءة الجارية في تعلق الوجوب النفسي المستقل بالأقل، ففي هذه الصورة كما أن أصالة البراءة في وجوب الأقل تعارض البراءة عن وجوب الأكثر كذلك تعارض أصالة البراءة عن جزئية المشكوك؛ لما تقدم من أن الأصل النافي في أحد طرفي العلم الإجمالي يعارض الأصل النافي في الطرف الآخر، ولو كان الأصل النافي فيه متعدداً وبعضها بالإضافة إلى البعض الآخر طولياً، كما اعترف الماتن ﷺ بذلك في مسألة ملاقى أحد أطراف العلم فيما إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين والملاقاة لأحدهما دفعة واحدة، وذكرنا أنّه مع اختصاص الأصل الطولي بخطاب مستقل لا يجري على الطرف الآخر لا مانع من الرجوع إليه والأخذ بمفاده، ولكن هذا لا يجرى في المقام، فإن أصالة البراءة في الحكم التكليفي والوضعي مستفاد من حديث الرفع.

وإما أن يلتزم بجريان أصالة البراءة الشرعية في ناحية تعلق الوجوب بالأكثر ولا يعارضها أصالتها في ناحية وجوب الأقل حيث إنه مع العلم الإجمالي بوجوبه استقلالاً أو ضمناً وترتب العقاب على تركه لا يبقي للأصل النافي فيه مورد، وعلى ذلك يكون التكليف الواقعي منجزاً بالإضافة إلى الأكثر أيضاً من ناحية ترك الأقل أولا تجري أصالة البراءة في تعلق التكليف بالأقل لكونه خلاف الامتنان بعد علم المكلف بأنه لا يجوز له ترك الصلاة رأساً، فتجري في ناحية تعلق الوجوب بالأكثر، ومع جريانها فيه لا يبقى لجريانها في نفس جزئية المشكوك مجال للعلم بعدم وجوب الاحتياط من ناحية احتمال تعلقه بالأكثر، **لا يقال:** من التزم بالاحتياط عقلاً في دوران أمر الواجب الارتباطي بين الأقل والأكثر بالوجه العقلي السابق من لزوم إحراز الغرض لا يمكن له الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الأكثر أو جزئية

. . . .

المشكوك، فإن ترتب الغرض الملزم على الأقل لا بشرط أو الأكثر محرز، وأصالة البراءة عن وجوب الأكثر لا يثبت ترتّبه على الأقل لا بشرط حتى يرتفع موضوع حكم العقل بلزوم رعايته، نعم يمكن هذا الإثبات فيما قام الدليل على نفي جزئية المشكوك أو كان خطاب الأصل النافي وارداً في مورد دوران أمر الواجب الارتباطي بين الأقل والأكثر ليحمل على إثبات الغرض أيضاً صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية.

فإنه يقال: إن الغرض كما تقدم ليس لزوم تحصيله واجباً شرعياً آخر، بل هو حكم العقل لاحتمال الاستحقاق للعقاب مع احتمال بقائه ببقاء التكليف، وإذا اكتفى الشارع في مقام امتثال التكليف بالإتيان بالأقل كما هو مقتضى جريان البراءة في تعلق التكليف بالأكثر أو جزئية المشكوك، فلا سبيل للعقل بالحكم بلزوم رعايته كما هو الحال في موارد جريان قاعدة التجاوز والفراغ ونحوهما.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا ان القائل بالبراءة الشرعية في دوران الأمر في الواجب الارتباطي بين الأقل والأكثر إما أن يلتزم بانحلال العلم الإجمالي عقلاً ولو كان هذا الانحلال حكمياً على ما تقدم، فالمجرى لأصالة البراءة الشرعية وهو تعلق التكليف بالأكثر أي تعلقه بالجزء المشكوك؛ لأنّ تعلق الوجوب به ضمناً مما لا يعلم، ورفعه عن الاكثر ظاهري بمعنى عدم وجوب الاحتياط في التكليف الواقعي من ناحيته، بخلاف تعلقه بالأقل فإنه محرز وجداناً نفسياً مستقلاً أو ضمنياً فلا موضوع لرفعه، وعليه فيتنجز التكليف النفسي على تقدير تعلّقه بالأقل، وعلى تقدير تعلقه بالأكثر من ناحية ترك الأقل والتنجز في التكليف الواحد والتبعض في تنجزه أمر ممكن كما تقدم، فيؤتى بالأقل بداعي الأمر به على كل تقدير لثبوت الإطلاق الظاهري في متعلقه وإن التزم بعدم الانحلال عقلاً حتى حكماً فالتزامه بالبراءة

فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر، ويعيّنه في الأول.

لا يقال: إن جزئية السورة المجهولة ـ مثلاً ـ ليست بمجعولة وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرافع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع أنه عقلي، وليس إلّا من باب

الشرعية ممكن أيضاً، لأنّ الموضوع للبراءة الشرعية الجهل بالحكم وما لا يعلم فينطبق هذا على تعلق التكليف الواقعي بالأكثر ولا يرفع الوجوب النفسي عن الأقل؛ لأن تعلق الوجوب النفسي به ولو في ضمن الأكثر محرز كما ذكرنا، ولا أقل من كون رفع الوجوب المتعلق بالأقل بنحو اللابشرط خلاف الامتنان، والبراءة الشرعية بكل من التقريبين لا تنافي عدم انحلال العلم الإجمالي عقلاً، فإن الموضوع في قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان بمعنى عدم المصحح للعقاب، والعلم الإجمالي المزبور عقلاً وإن يكن مصححاً للعقاب إلّا أن ملاك استحقاقه احتمال العقوبة في ترك كل من الطرفين إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فيه، ومع جريان البراءة الشرعية في ناحية احتمال وجوب الأكثر كما تقدم لا احتمال لاستحقاق العقاب في ناحية ترك الأكثر بترك الجزء المشكوك، ولذا تكون البراءة الشرعية في موارد جريانها واردة على حكم العقل فيه بالاحتياط.

في التمسك بالاستصحاب لاثبات لزوم الاحتياط بالإتيان بالأكثر

بقي في المقام أمر وهو أنه قد يتمسك في المقام بالإستصحاب للزوم الإتيان بالأكثر تارة، ولجواز الاقتصار على الاتيان بالأقل أُخرى، **أما الأول فيقال:** إن المكلف بعد الاتيان بالأقل يحتمل بقاء التكليف المعلوم له إجمالاً من قبل، حيث إن التكليف على تقدير تعلّقه بالأكثر باق على حاله، ومقتضى الاستصحاب الجاري فيه

. . . .

إحراز بقائه على حاله وهذا الاستصحاب من قبيل الاستصحاب في القسم الثاني من الكلي ولا يثبت تعلق التكليف ثبوتاً بالأكثر إلّا أنه يتعين الإتيان به ليرتفع الموضوع له في ناحية الكلي.

ويجاب عن هذا الاستصحاب بأنه إنما تصل النوبة إلى الاستصحاب في ناحية الكلي إذا سقط الأصل في ناحية عدم حدوث الفرد الطويل بالمعارضة مع الأصل النافي في ناحية الفرد القصير، وأما إذا جرى الأصل النافي في ناحية الفرد الطويل بلا معارضة في ناحية الفرد القصير فلا مورد للاستصحاب في ناحية الكلي، كما إذا كان المكلف محدثاً بالأصغر ثم خرج منه بلل مردّد بين البول والمني، فإن الاستصحاب في بقاء الحدث الأصغر وفي عدم حدوث الجنابة له يعيّن أن رافع حدثه هو الوضوء فلا حدث له بعد الوضوء، بخلاف ما إذا كان متطهراً من الحدثين وخرج منه بلل مردد بين البول والمني فإنه بعد الوضوء يجري الاستصحاب في ناحية بقاء الحدث؛ لأن الاستصحاب في عدم حدوث جنابته قد سقط بالمعارضة مع الاستصحاب في عدم حدوثه بالبول المعبر عنه بالحدث الأصغر، وما نحن فيه من قبيل الأول؛ لأنّ الاستصحاب في عدم تعلق التكليف بالأكثر جار بلا معارض الإستصحاب في ناحية عدم تعلقه بالأقل لا موضوع له للعلم بتعلقه به استقلالاً أو ضمناً، والإستصحاب في عدم تعلقه بالأقل بنحو اللابشرط لا يثبت تعلقه بالأكثر.

وعلى الجملة لا مورد لاحتمال جواز ترك الأقل ليجري الاستصحاب في عدم تعلق التكليف به كما لا مجال لإثبات تعلقه بالأكثر فإنه من الأصل المثبت.

أقول: مجرد عدم المعارضة بين الأصل الجاري في ناحية الفرد الطويل والفرد القصير لا يوجب سقوط الإستصحاب في ناحية بقاء الكلي، ولذا لو كان المكلف

وجوب الإطاعة عقلاً.

لأنه يقال: إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلّا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كافٍ في صحة رفعها.

لا يقال: إنما يكون ارتفاع الأمر الإنتزاعي برفع منشأ انتزاعه، وهو الأمر

متطهراً من الحدثين ومع ذلك توضأ تجديداً وبعد الوضوء علم بخروج بلل منه قبل الوضوء مردد بين البول والمني فيجري الاستصحاب في ناحية عدم جنابته فيجوز له ما يحرم على الجنب كالمكث في المساجد قبل الغسل، ولكن لا يجوز له مس كتابة القرآن من غير اغتسال لجريان الاستصحاب في ناحية بقاء الحدث، وذلك فإن الاستصحاب في عدم الجنابة في هذا المثال لا يعين حال البلل وأنه كان بولاً، بخلاف ماخرج البلل المشتبه بعد كون المكلف محدثاً بالأصغر فإن الاستصحاب في بقاء الأصغر بعد البلل وعدم تبدله بالأكبر يترتب عليه أن رافعه هو الوضوء هذا بناءً على مسلك هذا القائل، وأما بناءً على ماذكرنا في محله من أن المحدث إذا لم يكن جنباً فهو مكلف بالوضوء يحكم بطهارته في المثال أيضاً فعلاً كما يحكم بذلك إذا خرج البلل المشتبه من المتطهر من الحدثين بعد وضوئه بعد البلل؛ لأنّ المستفاد من آية ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة...**﴾[1]، هو أن المحدث إذا لم يكن جنباً ولم يحصل منه ما يوجب الغسل يرتفع حدثه بالوضوء عند وجدانه الماء، وإلّا يتيمم لصلاته وسائر ما يشترط فيه الطهارة.

والصحيح في الجواب عن الاستصحاب أنه لا مجرى للاستصحاب في ناحية الكلي في أمثال المقام مما يكون المستصحب هو التكليف الثابت سابقاً المردد بين تكليف يقطع بعدم بقائه وبين تكليف يشك في حدوثه من الأول وكان متعلق

---

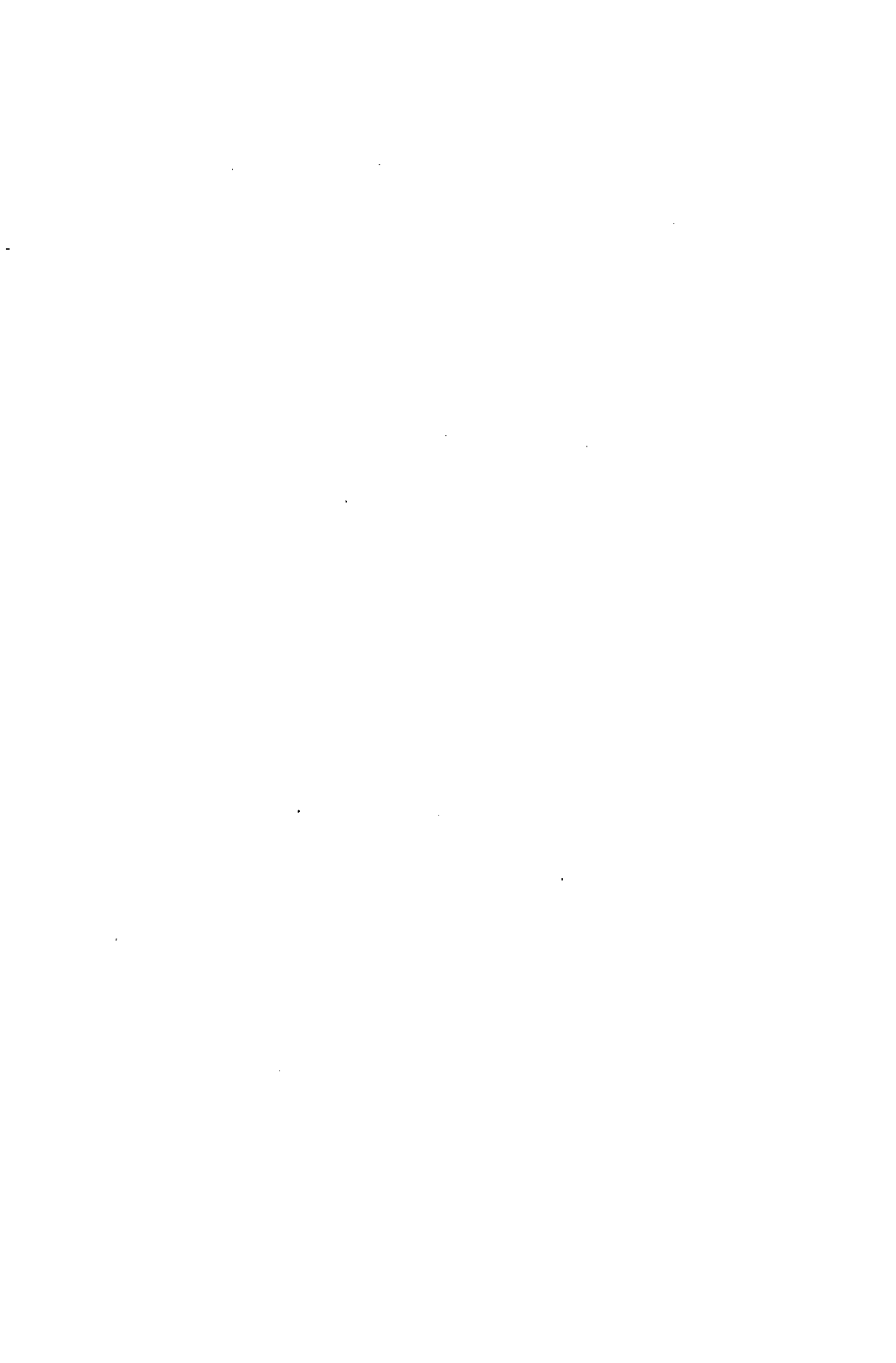
١) سورة المائدة: الآية ٦.

الأول، ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه.

لأنه يقال: نعم، وان كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلّا أن نسبة حديث الرفع ـ الناظر إلى الأدلّة الدالّة على بيان الأجزاء ـ إليها نسبة الإستثناء، وهو معها يكون دالّة على جزئيتها إلّا مع الجهل بها، كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

التكليفين بحيث لم يكن للأصل مجرى في ناحية عدم التكليف بمتيقن الارتفاع، كما في المقام؛ لأنّ الاستصحاب في بقاء التكليف في فرض الإتيان بالأقل ليس له إلّا أثر عقلي وهو احتمال استحقاق العقاب على تقدير بقاء التكليف بأن يتعلق التكليف بالأكثر، وإذا جرى الأصل في ناحيه عدم تعلقه بالأكثر لا يبقى في البين الأثر العقلي؛ لأن احتماله لاحتمال التكليف بالأكثر.

لا يقال: الاستصحاب في ناحية عدم تعلقه بالأكثر قبل الإتيان بالأقل معارض بعدم تعلقه بالأقل، **لأنه يقال** الاستصحاب في ناحية عدم تعلقه بالأقل لاأثر له بعد العلم بلزوم الإتيان به، فإنه إما واجب مستقل أو واجب ضمني، وإنه يترتب على تركه مخالفة التكليف الواقعي يقيناً، هذا فيما إذا كان المطلوب بالتكليف ذات الأقل أو ذات الأكثر بلااعتبار ترتيب بين الأجزاء، وأما إذا كان المعتبر الترتيب بين الأجزاء بحيث لا يتحقق الأقل أيضاً إذا كان الواجب هو الأكثر كما في اعتبار السورة المشكوك اعتبارها بعد الحمد وقبل الركوع فعلى تقدير وقوع المعارضة بين الاستصحاب في ناحية عدم وجوب الأقل والاستصحاب في ناحية عدم وجوب الاكثر، تجري أصالة البراءة في ناحية عدم وجوب الأكثر ولا يعارض بأصالة البراءة في ناحية عدم وجوب الأقل؛ لكون البراءة في ناحية الأقل خلاف الامتنان، ومع جريان البراءة عن وجوب الأكثر لا مجال للاستصحاب في ناحية بقاء الكلي؛ لأنّ الاستصحاب فيه لا يثبت تعلق التكليف الواقعي بالأكثر، وذكرنا أن أثره العقلي يعني احتمال استحقاق العقاب على تقدير بقائه فينتفي بجريان البراءة في ناحية احتمال وجوب الأكثر.



الفهرست

